

易学本体论

〔美〕成中英 著

B221.5
104



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

作者简介

成中英 台湾大学毕业，美国哈佛大学哲学博士，夏威夷大学终身哲学教授。《中国哲学季刊》(*Journal of Chinese Philosophy*) 创办人及主编，国际中国哲学学会创始人及荣誉会长，美国易经学会主席。研究领域集中在中西方哲学和文化管理。

已出版著作有《知识与价值》、《中国文化的现代定位》、《当代中国哲学》、《儒家哲学论》、《创造和谐》、《本体与诠释》等，论文八百余篇。

内容简介

本书统合了成中英先生关于易经哲学的研究，展示了作者自己的理论体系。该体系阐发了易的五义和易的本体世界，建立了周易哲学的本体论与诠释学系统架构，为本体论诠释学提供了一个经验及体验的起点以及思考和理解的方法与方向。

同时该书还提出了义、理、象、数一体同源说；“观”的观点则说明了易的符号系统及其最早寓意的形成；还在易学基础上解说了占卜的含义、区分道儒本体论。

该书附录的七篇演讲，以深入浅出的方式解说了易学的五慧，并从中西哲学与管理哲学的眼光开创了易经决策学，启人心智，发人深省。



《庄子哲学》王博

《十九世纪德国非主流哲学》靳希平 吴增定

《当代西方哲学笔记》张祥龙

《西方哲学笔记》张祥龙

《完美的自然》彭锋

《自由主义、社会契约与政治辩护》徐向东

《怀疑论、知识与辩护》徐向东

《虚己以游世》韩林合

《易学本体论》成中英

特约编辑 / 任 鹏

责任编辑 / 陈大钧 王立刚

装帧设计 / 奇文云海 
www.qwyh.com

成中英教授哲学思想及其实践简说

成氏哲学体系呈现六个基本层次:本体学,本体诠释学,本体伦理学,整体管理学(C理论),本体美学,中西比较与融合。本体论是从时空(宇宙)经验、自然观察、自我体验、内外综合而来。其所建立的本体真实具备一切遍容性、变化创生性、多元差异性、自然机体性及和谐开放性。本体诠释学以知觉意识为始,直觉体验为辅,理性思考为法,在逻辑与语言的分析与综合的运用中,创建整体体系为要,借以整合众端,解除冲突,拓展视野,呈现真实,实现人的本体与价值。在本体论与本体诠释学的基础上,用之于伦理即为本体伦理学,其目的在实现多元生命与社会价值,认知历史上至少五种伦理学(德性、责任、功利、权利、正义)的个别目标与相互补充的共同人性发展目标。用之于管理即为整体管理学,从规范与组织的运作过程以实现现代生活追求沟通与效益的群体价值目标。用之于美学即为本体美学,以体现生命自然与艺术创造内涵的和谐性与理想性。在此基础上,中国文化与西方文化及其他文化的差异及共同发展的潜力与方向也就容易清晰、有效地把握了。

自序

自我早期对《易经》这一经典有所理解之时,我即把它看成是一本哲学的书,而且是一本形上学、本体论的哲学的书。它是以一个用的形式呈现一个体,但无此体也就无此用。一般人只知其用,不知其体。事过境迁,甚至也不知其用了。因之,《易经》遂成天书,也往往被视为迷信。历史上,朱熹说《易经》是占卜之书,引起了极大的误解:朱熹应该说《易经》有占卜之用。但若无此体,怎有此用?朱熹写《周易本义》,极大一部分工作在疏解其体或其体系以见其用。本义不即是本体,但义有其体在,无体则其义亡。从发生与发展的过程看,观象察物实早于秉知而行,不然无以见人之创化为人的事实。占卜之用即在秉知而行,故必须预设一个观象察物以明体的思维活动。我极其重视此一内涵先发的思维活动,认为它已包含了体用相需、主客互通、人天合德、知行合一的思维模式的雏形,故我肯定《周易》的形成是中国哲学思维的源头活水^①。验之以历史,《易传》的形成也非偶然。孔子深思易道,读《易》韦编三绝,激发弟子以理解易,形成《易传》,实即《易经》文与易符号内涵整体宇宙观本体论的发掘与发挥。在此基础上,历代学者莫不循此发掘与发挥的途径以立本、建体、利用,易学的理论意义与实用意义也就更形彰显了。当代有人以科学解《易》,有人以《易》解科学。两者不可缺一。因其重点在解,双向解之则能双益,单向解之则易流于偏。解而不通,不通而横加批评,则已丧失理解之道,反映了自身的缺失,也无助于知识、智慧与

^① 此一命题我于1987年山东大学举办的周易学术研究会中首先提出,目前似已成为研究中国哲学有识者的共识。

价值意识的增长。值得提出的是:解《易》之为解是最原初的理解与诠释意识^①,是以人的整体经验面对整体的宇宙天地为基础的,故而形成了中国哲学中的本体意识。解《易》因之既是本体之学,亦为本体诠释之学,亦为诠释本体之学。

在以上的理解下,我多年来陆续用中文与英文写了有关易学、易道、易本体论、易诠释学等哲学论文,发表在不同的学术杂志之中,期望对易学的本体论的特质有所发挥。尤其在中西哲学的语境与视野下,这些易学论文的发挥有其特殊的哲学意义。如今我把用中文写的易学论文积聚成书,它们的本体论的主题应该是十分明朗的。这些中文论文最早可溯之上世纪70年代,但较多的则集中在1987年山东大学《周易》学术研究会议之后。为了更醒目地说明我的《周易》本体的哲学思想,我把我最近的易本体论思想系统用中文写成一篇专文,作为本书的第一篇文字。此篇文字说明了本书的主旨所在、重要观点与见解。有关我的英文的易学哲学论文,最近也将编辑成为两大稿,将以 *The Primary Way: Philosophy of the Yijing* (《原初之道:易经哲学》) 及 *Philosophy of the Yi: Comparative Studies* (《易之哲学的比较研究》) 两名在美出版。

上世纪70年代我在夏威夷大学哲学系首开在美国教授《易经》哲学的研究讨论课之先例(Graduate Seminar),把《易经》研究提升为哲学研究与比较哲学研究,同时关注与评价当代西方哲学家如怀特海与海德格尔等的思想与《周易》哲学的相互诠释,也同时开创了我对本体诠释学(Onto-Hermeneutics)的方法与本体的思考,指导了多位博士班的学生写有关博士论文。此一努力导致《易经》一书在西方(欧美)的再受重视,致使各类《易经》英文翻译版本在今后二十年里突增数倍。1985年我在美国檀香山(火奴鲁鲁)创办了国际《易经》学会(International Society for the I Ching 简称 ISIC),是

① 《周易》经文中有解卦(四十卦),有面临险阻对立,取其中以解悖,化险阻为创造的生物之意。

国际上第一个跨文化、重哲学的《易经》研究学会。1991年在此学会的名义下,我在夏威夷大学希罗校区召开了第一届在美举行的国际易学学术研讨会。与会学者超过100人,来自美国,中国内地、台湾,韩国,日本以及其他东南亚国家。是一次规格极高的易学会议,而且是以《易经》哲学及其在比较研究与社会科学中的诠释角色为中心的。此后我几乎每年都出席参加内地与台湾的易学会议,同时也支持与协办有关的易学会议。自80年代以来,我注意到中国山东《周易》中心与《周易》学会,河南安阳的《周易》研究学院与《周易》学会,北京的国际易学研究院,以及台湾的中华《易经》学会(台北),中华《周易》学会(台南)等等都发展起来了,并极具活力,对《易经》的研究及其现代的应用发挥了推广与提升的作用。在此一认识的基础上,我得出了一个认识:中国文化是一个易的文化,并早已形成了一个易文化的文化圈,涵盖整个中国以及东北亚与东南亚。在此易文化圈中,《易经》一书结合思维、价值与行为为一体,导向了一个极具活力的生活文化方式,也扮演了调和、综合、整合、融合与再生中西思想与文化的重要角色,甚至也可以说形成了一套天人合一与性命合一的宗教信息。基于以上的观察,我在本书中的两篇文章分别论述国际易学研究的历史、现状以及易文化圈的文化与思想特色。一个明显的令人兴奋的事实是:易文化圈与国际的易学研究正在持续地扩展中。

值得特别提出的是:90年代至20世纪结束,我接受台湾中华《周易》学会吴秋文会长的邀请,每隔一年左右自美赴台到该会的台南总会馆作大型公开讲演,听者往往近千。这类演讲一共有五次,每次都有完整的录音记录,会后并经该会精心整理,形成可读的文本。这些演讲文本构成本书中《易学演讲录》的重要部分。演讲录的其他部分则来自其他演讲记录,其中一篇为我在深圳经济管理学院对《易经》决策管理研究课程的授课记录,由数位同学整理出来。

本书也收集了两篇对我的访问稿件。一篇是我在德国波恩大学开会时由德国《小汉学杂志》(Mini-Sinology)编辑张女士采访的稿件,曾用德文发

表。一篇是由 90 年代台湾著名的《国文天地》杂志记者采访的。两篇都放在本书的附录里面。

成中英

2005 年 5 月 1 日

志于美国檀香山生生不息斋寓所

目 录

成中英教授哲学思想及其实践简说/1

自 序/1

易学本体论

论易之五义与易的本体世界/3

论易之原始及其未来发展/35

“易”的象、数、义、理一体同源论/55

论“观”的哲学意义与易的本体诠释

——论作为方法论和本体论的本体诠释学
的统一/77

《易经》中的“理”与“气”

——对中国哲学中“有”与“无”的重新考察/107

作为宇宙教育体系的《易经》：语言与哲学/135

在易学基础上的儒家和道家的本体论/167

《周易》的“时中”观念与孔子思想/181

孔子哲学中的创造性原理

——论生即理与仁即生/193

《易经》的方法思维/207

占卜的诠释与贞之五义

——论易占原初思想的哲学延伸/217

朱熹“遇遁之家人”卜辨正与考析/235

生活《易经》与易学道德学：易学两序/241

“唯变所适”的易道与可持续发展的管理/249

论易哲学与易文化圈/257

国际《易经》研究：回顾与展望/271

易学演讲录

一部《易经》观天下/299

《周易》天地的探索/309

《周易》位与时的现代意义及 C 理论的发展/329

易学五慧/345

《易经》的科学观与宗教观/359

一部《易经》和天下：《易经》哲学与世界和平/371

《易经》研究的现代化问题/377

附 录

有关易学研究的新起步/391

观

——成中英波恩大学访谈/397

把真理还给中国哲学

——成中英访谈/405

简评成中英教授的

《论易之五义与易的本体世界》/413

易学本体论

论易之五义与易的本体世界^①

- 一 易的五项涵义的整体分析
- 二 五易之理用于心性结构的体验
- 三 易之五易本体结构的整合及其图示
- 四 易的本体的综合理解论
- 五 易的五个世界及其整体理解
- 六 易本体世界的分与合

① 唐孔颖达《周易正义》引《易纬·乾凿度》曰：“易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。”孔氏又指出，郑玄（康成）以此作“易赞”与“易论”，曰：“易一名而含三义：易简，一也。变易，二也。不易，三也。”郑氏并引述系辞以说明此三义。易简即简易。《周易郑氏注》在《隋书·经籍志》列为九卷，《新唐书·艺文志》列十卷。至宋《崇文总目》仅列一卷。清孙堂辑《汉魏二十一家易注》辑郑氏《周易注》三卷。郑氏注易，经文以费氏古文为主，兼采今文，其注发挥“互体”、“消息”、“爻辰”等说。

一 易的五项涵义的整体分析

“易”作为变化的描述,是人生活中的日常经验,也是人的心灵思考中的深度体验。生老病死,世事更替,沧海桑田,万象流转,推陈出新,突如其来,无一不涉及时空之变,生命之变,境遇之变。但易究竟何指?《易经》是表述变的现象学与宇宙论,更直接用于人事,彰显人生举止取舍之间吉凶祸福的动向,也显示人生进德修业与时偕行的重要,更透露天地万物发展进程的信息。然则易之一词果何谓哉?我们不能忽视它的多义,更不能不掌握它的多义中的一义及它所以统一多义的一义的含义。因之,易不能直接就经验的事实来说,而不得不就体验与思考的对象来说。我们经验的是易的现象,但我们体验与思考的却是易的本体。《易经》一书表达的不只是易的经验,更是易的本体。所谓本体并非孑然一物,而是不离现象的现象之源,也是不舍现象的现象之基。

基于此,汉代郑玄(127—200)把易的含义总结为三项,即变易、不易、易简(简易),自有其知解体察的基础。虽然他引用了《系辞》加以说明,并注解了《易纬·乾凿度》,但他的解说却未能指示易之三义的基本道理,关系与结构何在,也未能穷尽或涵盖《易经》一书已涉及的易的本体论的核心意蕴。为此,我们必须对易之为易的含义进行新的分析与综合。我在本文中剖析了郑康成的易之三义的本体性的关联,再提出与透视易的两个新的含义,以见其全。在此五个含义下我们可以进而掌握易的本体哲学,说明宋明理学中的心性的本体结构,并探讨此一结构所开拓与显示出来的本体世界的五个层面的分别性与统合性,使我们对易的本体有更深入的理解,对知易行易,建立易的伦理学与管理学,发展本体诠释学,以及诠释易的文本与易的应用有根本性的启发与转化作用。下面我就易一名而含五义之说加以解

释并发挥其丰富但却统一的内涵。^① 此易之五义分别为生生源发义(彰显不易性),变异多元义(彰显变易性),秩序自然义(彰显简易性),交易互补义(彰显交易性),以及和谐相成义(彰显和易性)。

(一) 首先,我们必须认知易的第一义是易的不易性,此即易的生生源发义。所谓易的不易性指的是变化是不会停止和改变的。此即“生生不已之谓易”,生生不已是易的内涵,但生生不已却是恒常的道理。易的不易显示了气与理的统一性,但又并非理恒常强加于气的变化之上,而是从气的变化中自然地实现了理的恒常性。理气的内在统一性让我们认知到易的不易性,也就是不易的变化性,可名之为“不易之易”。不易之易的意思是说,在理的恒常性中我们体验到的是其气的变化性,也可以看成理的必然生气,而不仅不离于气而已。这一点殊为重要,因为这点表明了本体与宇宙的发生有必然的内在关系。因此,我称之为本体宇宙论。在西方的神学中,本体的上帝是否必然创造此世界是一争论之点。上帝是否必然从事世界创造也是可议之点。德国启蒙哲学家莱布尼兹(Leibniz)认为上帝不一定要创造世界(不创造世界并不矛盾),但上帝决定创造世界必然有充分理由创造世界,而创造世界的充分理由是他要创造的世界必然是所有可能世界中最好的。既然我们的世界已经被创造,自然是最好的世界。^② 此一观点比较接近《周易》的观点,易的本体自然创发为世界,虽非逻辑的必然,却是价值上的必然,因为易的本体被认为天地之至善,而天地的至善也可以就宇宙的生生不息与生物的和谐性来加说明。

西方神学彰显上帝创物的意志自由性,而易之本体论则在彰显易之生

① 此处拟简单说明我对“易”名来源的看法。郑玄以为日月为易,但此说未能彰显“易”之一字包含的生动的变化之义。传统学者又多以变色龙即蜥蜴说易,但蜥蜴之蜴却可能自易来。当然,易的甲骨文字形也可能说为古代动物之象。但如仔细比较各类甲骨文中易之字形,易的形象更像天上云气可能遮日或日可能走出云层,显示了易之含义中变化无常而又常见的阴晴晦明的经验。此说我名之为“云气说”,我认为最具价值。

② 莱布尼兹的“理由充足原则”(Principle of Sufficient Reason)是价值论与目的论的。此一世界的创造故有其内在的价值与目的性。

物之自然性。《系辞》因而说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”本体之易即是此创造不容己的自然流行，发而为生物不测之宇宙万象万物，具有内在的价值以为其流行的充足理由者。宇宙的创生因之并非幻象，亦非偶然，更非如佛学所说的由于种子熏染。当代西方哲学家中，海德格尔反对传统形上学，以其脱离个体人的存有体验，发展了一套人之“此在”（Dasein）的存有论，初期以为人之存有为一“被掷”（thrownness）的事实，后期则强调“大有”（Being）的自由赠与万物以存在与生命^①，都有强烈的偶然性含义。

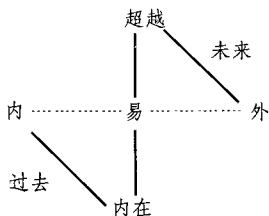
事物的生灭固有其因果的自然性，甚至偶然性，但也有其因果的必然性与应然性，这要看就哪一层次来说。但每一创造与创发必有其原始的价值，但其价值能否支撑其持续存在与发展却必须在本体持续创造的过程中来作定夺。对于此一易的不易性，郑玄并未予以注意，他只就“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣；动静有常，刚柔断矣”的现象加以说明而已。

我们对易的本体的透视必须兼具不易与易的两向面，两者不可分，或可用“不易而易，易而不易”表述之。周敦颐《太极图说》曰“无极而太极”，究其深义也可谓“不易而易”；至于“易而不易”，则是“太极而无极”。太极为天地万物之元与源，同样我们也可视不易之易为太极，正是《系辞》说的“易有太极”的含义。但此一恒动的创生的太极却仍是易的不易的恒常，是为无极。易同时具有太极性与无极性正说明易的不易是无穷尽的，不可执著的，无迹可寻的，也是不可言尽的。在此一含义下，易也可名之为道。老子的《道德经》可说就是据此易之义加以发挥，或可名之为道之易。至于庄子，以道通于一说天地万物的变化，后来道家如《淮南子》与王弼等形成学派，建立一定的道的典范，用以解易，更显出道之易重无重虚的特色。但《易传》言易则同时看中变化之道与其显示的或包含的象数特质，可称之为易之道。象数可视为结构因素，虽具有不易因素，却仍然不能不变。一般言易，但用一个易

① 前期观点见海德格尔所著 *Being and Time* 一书，后期观点见他所著 *Time and Being* 一书。

字,应该说就是兼具不易之易与易之不易的意思。如结合《中庸》中和之义来发挥,不易就是中,而易则是从中实现和的途径。和是变易的目标,但也是变易之所以变易的内在动力。关于此一精义,正是易之第五义之所在,将在后面讨论。

易之不易性也涉及本体的超越性问题。由于易之不易是落实在不易之易的活动中,故易之本体的超越性亦即其内在性。在此处所谓超越性与内在性都应看成是持续的动态的创造活动,而且是同时进行的逆向而又连续不分、相互参与的活动。我们也可以把两者看做一个具有顺逆背反两向运动的活动。超越与内在因而不但是相互界定与依赖而不可分,而且是同一的活动,在不同方向产生不同的实际效果:超越走向不易,内在走向变易。超越是易道的玄之又玄,亦即超越又超越,而内在是易道的动之又动,亦即内在再内在,在下述的变易性中,实现了多元多阶差异化的动态实际或阴阳对立现象。易之内在运动故有横向的一面,即是易的交易互换互补以生物的创世活动。此一活动是开放而无止境的,亦如易之超越活动之为开放而无止境一样。易的超越性引生易的纵向发展一面,以实现易的统合与超融的创造性与存在品质成就的提升。我们可以图示易的双向活动如下:



此图显示易的向超越与向内在同时进行的双向活动:

易之不易之超越化活动 ←—— 易 ——→ 不易之易的内在化活动

我们也可将此双向活动延伸与深化为太虚、无极、太极与万物之间的生化太和关系,可以标示如下:

无极反太虚/太极而无极 ←——— 无极/太极 ———→ 无极而太极/太极生万物

法国哲学汉学家 Francois Jullien 在他 1993 年《易经哲学讲义：内在性图像》一书中所作的有关“神话”(myth)与图示(diagram)的区分，即是超越性(transcendence)与内在性的区分，并显示了两者的非分离性(non-disconnection)。虽未与不易之易的本体性联系起来讨论，但也不失为西方当代极具本体思考能力的易学研究者。^①

由于易之不易性所包含的生生不已性，我们也可称易之不易性为“纯粹的创造性”(Pure Creativity)或“创造的创造性”(Creative Creativity)。郑玄用“太易”来说明最原初的不易状态，并以之为无。他说：“太易，无也。太极，有也。太易由无入有，圣人知太易有理未形，故曰太易”(见郑玄《乾坤凿度注》)。此一太易的无限创有，由理至气，而元气生，即是不易之易的纯粹的创造性。

(二) 易的第二义是易的变易性，或曰易的变异多元义。我此处说的变易性指的是在易的持续变化的过程中多样事物的产生与发展。因之变易性就是变异性。变易或变化就是改变原有的同一性而趋向差异性。如果只是同一性的持续，我们无法察觉变化，也无法界定变化。此一差异化的过程正说明时间之为时间，在时间中不能不在事物的差异化中以见变化，万物化生与生物多样性都是时间差异化的结果，也可以说只有在时间的差异化中才能见到变化或变易之为差异或变异。如果说不易之易显示的是变化的动力与动量，变化的变异正是不易之易的一个实现自身的形式或方式。《系辞》说：“太极生两仪”。两仪彼此差别，又不同于太极自身。以此两仪生四象，四象生八卦，都是差异化的结果。但我们应不要忘记，差异化可以带向复

^① 见 Francois Jullien, *Figures de l'immanence: pour une lecture philosophique du Yi king*, Paris: Bernard Grasset, 1993, 序言及第八章。Jullien 解易的另一问题是未能充分的体认直接经验的重要。所谓内在性也应该看成为一种不能完全预测与控制的自然发生与发展。

杂,也可以带向简单,因为简单化也是差异化的一种方式。从进化的眼光看,物种变化到十分复杂的程度也能向简单回归。生命的现象也是如此,故而从生到死的自然发展是由简而繁再由繁而简的变异过程。当然,变易的变异性也不妨碍易的同一性,一物之为一物是时刻都处于变异之中,但仍不妨碍其为该物。这是因为变异是相对前后而言,也相对一物的同一性或相对的本质性而言。故系辞言“方以类聚,物以群分”,也就包含了相异性与同一性的同时存在。同异并存,才有个体,才有群体,才有多类殊方的物种与品种。更有进者,才有因变异激发的创新与进化。当然我们也可以说变易的变异性正是易的推陈出新、除旧创新的激活因子。在此理解中,事物的同一性与差异性是在时间中逐渐发展出来的,并形成一個特殊与一般的层次系统,由此以见天地万物的秩序井然的结构性。所谓变化不但展现了变动不居的时间流转,更呈现了品物流形的空间位向。

郑玄只就变动不居表明变易,也重视时间在变动不居过程中同时形成的品物与物类格局,但他却未能认识到变易中所包含的变异因子。他的《易纬注》对《乾凿度》的理解发挥了“乾坤其易之蕴”的观点,以此推出太极阴阳天地四时八卦万物的宇宙发展序列,又接受《乾凿度》文中以数释象的观点,强调天地之数与大衍之数的变化,配以五行,形成宇宙图像与爻辰爻位之说,以说明十二消息卦与六十四卦的变化轨迹与性质,似乎认为天地定位、万物流行是有先天的根据的。但他却未能总结出变化内涵的变异原理。

(三) 易的第三义是易的简易性,或曰易的秩序自然义。一般解易者往往对易的简易性或易简性不甚了了,甚至任意附会。简易自然是简单容易的表达与流行。但它的哲学的深义是什么呢?《系辞》中说:“乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。”由此推出有亲有功、可久可大的贤人之德与贤人之业来。可见易简之理并非主观上或方法上的简单明了而已,而是具有万物秩序化与变化规律化的意思,因之也就具有宇宙本体论的含义。易的变化多端,所谓“为道也屡迁,变动不居,周游六虚,上下无常”,但变化出来的物象宇宙却又有其条理结构,变化之道也有其合理性的律则,故称之为

道。这就是简易的深层含义。所谓事物结构与发展的简易性还有一层意思:变化或变异的最为简易的方式是一阴一阳的交替与配合。故《系辞》说:“一阴一阳之为道。”由此易简之理即刻进一步产生万事万物,而使万事万物各得其位于天地之中。从乾的创新行动中我们可以看到理秩序化的作用(“夫乾确然示人易矣”),我们也可以从坤的保全行动中看到规律化的作用(“夫坤贵然示人简矣”),易简两词也就表明了乾坤创造万物的功能,继善成性,静动相与,大生而广生,都可说是乾坤发挥易简的功能所至。故《系辞》总结曰,“易简之善配至德。”基于易简的作用,我们才能易简地思考问题,寻求答案、诠释现象、发现定理与规律。由于此,早期的占卜预测才成为可能(“极数知来”,“遂知来物”,“神以知来”,“穷神知化”),现代的科学理论也才为可能。盖科学理论与科学定律的极为重要的逻辑规范就是简易性或易简性(simplicity)。郑玄对易简或简易之理认识较深,以为易简有其易知易从的法则。但他却未能进而掌握易简原理的本体性及其所表现的合规则性。当然更无法理解因易简而有理论科学知识的可能性。

必须指出,变易与简易的结合是突破僵局展开新境的重要机制,变而不简或简而不变都无法提高变易以变异的层次或扩大变异的范围以解决问题。事实上,所有冲突问题的解决都必须诉诸层次的提升或范围的扩大以集中共同焦点或淡化差异性质。简易以求变、变以求简易因此是创化与创新的根本力量,见之于自然,也见之于人的智慧眼光。此即《系辞下》说的“穷则变,变则通,通可久”的道理所在。变何以穷?失之局限于层次,局限于范围,此也可说是一自然的趋向。但基于变易,此一局限中却又有突破局限的种子,如何因势利导以启动此一种子,此即易简工夫。《中庸》说的“不动而变,无为而成”,也可说是基于此理。这也就是化而裁之(变)、推而行之(通)的人之大业之所在。

(四) 易的第四义是易的交易性,或曰易的交易互补义。不易之易的持续展开,基于其变异性,呈现出一个丰富多彩、品物流行的世界。此一世界是动态的、变化的、多元的、机体的、全息的。事物之间并非单线的进展而是

交相感应、彼此影响的。更重要的是：为了发挥事物的潜能以求更好的存在状态，而必然产生相互交易与交换。所谓交易是有无相通以形成事物的完整性与再发展性，同时也形成新的共同的发展可能并创造新的事物。《系辞》已提出“一阴一阳之谓道”，又说乾坤的一翕一辟谓之变，都隐含着乾坤交相作用的交易的意思。交易的形式可以是多种多样：从以物易物的货品交换，各得其所，到“天地氤蕴，万物化醇，男女构精，万物化生”都莫非天地阴阳之气的交易融合。从生物的个体化的历史看，复杂有机体的形成也都是由单细胞的交换形成多细胞的组织。放之于人类社会的形成，从婚姻家庭到族群国家，也莫不是由于交易原理的作用所致。如今人类进入全球化的生活共同体，其发展的可能及其所依持者就是交易的需要。交易表现的最基本方式是市场经济，但由市场经济的货物交换、货币交换、金融交易，到政治上权力的调和平衡，交易形成了一种阴阳互补、刚柔相济的感应作用，其根本原理是一致的。从本体论的眼光来检验，交易是众多事物发展自身以至发展全体的宇宙力量，是不易之易平面或纵面秩序组合的原理，故其重要性就在于它是事物秩序化组合化以实现其价值的根本途径。

（五）易的和易性，或曰易的和谐相成义。易的交易性的最终目的在实现天地万物的条理组织以及人类世界的和谐繁荣。此即易的“和易性”的终极价值。易之为易，显然是一个创造天地万物的过程，既是创造的动，又是创造的力，更是创造的能，从无到有，从有到“大有”，从“大有”到“既济而未济”，进行另一层次或更高层次的创造发展。但此一易的开展过程究有何等目的？究有何等意义？人为万物之灵，既是创造力的成果，又是创造力的载体，是否也具有创造的使命与创造的潜能呢？如果不能认识到不易之易的终极目的是天地的和谐生态，如果不认识到人的存在之意义也在于实现一己存在的和谐充实，以及更进一步彰显天地万物的和谐繁荣，如果不认识到人的生命的可贵及所包含的无穷尽的价值内涵，易的变化就只是过眼云烟，镜花水月，徒增人的空虚失落、迷惑沮丧而已。故真正知易者，不能不正视易的和谐化的价值。由此也可进而认识到人所以为人的行为意涵。我在此

指出的“和易性”是同时隐含于宇宙存在与人的存在之中的：所谓和易性即是变化、变异、简约（返博于简）、交接互换所趋向的一个生命和谐的美好价值宇宙。由此也可说和谐的能力也原始地包含于不易之易所启动的动静无端、显微无间的创造活力之中。但和谐是要由创造实现的，而且是要由持续创造来实现与维持的。和谐并非可以对象化或永恒固定化的状态，它永远是动态的，永远是创造的活动，也是由持续的创造与修持才能维护与修补的。没有此一和谐的目的论价值观，变化只是偶然的发生事件（contingency）。没有此一和谐的目的论价值观，创造只是盲目的动能。故易的第五义可说是易的核心意义，提供了易的哲学发展的价值。^①

在本体宇宙论的层次，对易所包含的和谐发展的价值的描述莫过于《乾》之《彖传》：其中有曰：“乾道变化，各正性命，保合太和”。乾道是创造万物之道，在其创造中各类生物都秉承了其本身的特质与其所以成就的条件，自然形成原始的和谐，也可说是易之内在的和谐化的力量所致。所谓“保合太和”是指品物所成之性仍具有原初的本真，这也说明了物之为物虽具有性的特殊性，却仍保有物的根源性，是不离本真的。如用海德格尔的语言表述，物即个别存有（being），有其个别的性能与限制，但却源自包含一切存有的和谐大有（Being）。品物之能“各正性命”，也正是大有的创生不已，所谓“乾道变化”即是指此。太和因之即是兼含不易之易与易之不易的终极存在者。因其具有能动性，故是“和能生物”的和，而非静止的无执无限。因此，太和之世界是有之生成不断的根源，而非一个理想性的价值而已。太和也因之兼具太极与无极义，也涵盖太虚与太有或大有之义，俱为易的本体性能。

这一太和之义在宋之张载（1020—1077）所著《正蒙》一书中虽未有发

① 莱布尼兹以为此一现实宇宙即是最美好的世界，为上帝前定的和谐秩序（pre-established harmony），但却因而未能对在时间过程中经易之变易的创造性和谐的可能性未能肯定，故其宇宙论仍是上帝正义论（theodicy）中的静态产品。

挥,却有所指陈。和能生物,有而致和,就是易的本质上的和易义。依于此,阴阳刚柔与动静均是易之和的功能的表征。同理,人性趋向道德,使道德伦理成为可能,也正是由于此一乾道变化的易之和的实现。《说卦》说:“观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义”,即已表明道德所要求的人格与社会是与之和顺的,因为道德的仁义也就是导向与建立和谐的基本因子,也均植根于易之和能生物的基础上。《乾·文言》甚至以义之和为利,有以利物足以和义,此都可以从和能生物这一性能理解。《系辞》又以《履》卦为德之基,何以故?盖由于履能致和、履以和行之故。显然和易最简单地说,就是事物与人与人之间的一种感应。因而《咸》之《彖传》说:“天地感而万物化生,圣人感而天下和平。”感因和而生,圣人有所感应也就带动社会大众而趋向和平与和谐。这就表明了变化内涵的和能生物、保和太和的精神了。

在此易之五义的基础上,我们显然可以彰显《周易》哲学中以变化的创造性为中心的宇宙本体论或本体宇宙论体系,可名之为易的本体宇宙论。易意义的本体宇宙是以纯粹的创造性为本体,即是以之为创发之本与创发之体、创发出多姿多彩的品物流行的生命宇宙。人生于其中,故必须以此宇宙的本体为人的生命的本体,方能创造出真善美的人文价值。其中应包含发挥知识的知识理性与成就价值的价值理性,以及总其成的本体理性与实践理性。就原始的道与德的意义言之,本体理性就是道的整体意识与和谐性能,而实践理性就是德的实现行为与成就过程,从个人到社会国家、天地宇宙,无不在德的关联之中。如此形成的道德观,也可说是体现完成自我的宇宙创化精神,方是易之人文化成的道德观。此一道德观也可名之为本体伦理学,是本体宇宙论的自然延伸,也是传统所说的天人合一的创化过程。基于此一理解,我们自然也可以说本体知识论、本体美学与本体管理学等。我们更可以据以发展我早已提出的本体诠释学。本体诠释学在易之五义的启发下,显然更能有效地把根源与历史的经验,面对自然的发展变化,基于一个开放的语言理解,用理性的逻辑条理,整合为一整体的意义网络与其表

述,彰显真理与真实。

二 五易之理用于心性结构的体验

以上对易之五义作了基本的发挥,主要显明了变化现象的本体性特性。变化虽可谓现象之观,但它也可以体会为本体之体。这是一个活泼泼的宇宙,其变化规则自然显示了变化的基本之理,变化之气即为变化之理。值得特殊注意的有两点:

一是变化或易之理是就整体的观感而产生的^①,是易的大理与基理。从这个意义说,变化有其本有其体。其本即其不易之易所指向的无限创生力。其体即其所创生的万物万事以及此等万物万事自然形成的交易网络,呈现了一个活泼动态的宇宙气象(时空为其存在发展的方式。)

二是宇宙之理即人心之理,易的五大特性也正说明了人性的特质:依《中庸》说,人的心性有其两面,一是未发之中,一是已发而能中节之和。所谓中是人性中未发的情感,其发出可以反映人与万物相处的状态与关系。此一状态与关系为和或为不和,和能导致生之繁荣与发展,是为生物;不和则为相互抵制或克制,形成障碍与病态,趋向毁灭,是为灭物。能够超克矛盾与障碍,持续生物,则能继善成性,品物流行,保合太和。在《中庸》的中和理论的基础上,我们再进行以易的五义为基础的本体论的诠释。

人心之为人心,是因为其能感应万物万事,因其感而应,也因其应而感。就其感应之实说是为人心之易,就其能感应之源说是为人心之不易。总言之,此即人心所在之性,《中庸》以其未发时为中,已发时为情。人心之感应

^① 我提出了《周易》的观的方法论,见本书中的论“观”之一文。我又不止一次提出感的活动对知识与价值发展的重要性,我认为《周易》中的咸卦即是对感的重要性的表述,故咸卦一如观卦具有重要的方法论意义。两者合称为观感,指的是观其所感,感其所观,达到知识与价值的扩充以及两者的融合。此一观感理论对本体诠释的可能,文本理解的可能以及与他者对话的可能,具有十分的重要性。本体的诠释即是首由观感发展而成。

可以无穷,也就显示其活力之源可以无尽。如此,则此源可以说其为人心中之不易之易或易之不易,而所谓中也未尝不是一种感应的不著物的状态,正如不易之易未尝息也。如就心而言,则是一种清明平和的知觉(tranquil awareness),一如水面无波,水中无浪,水上无风,但不表示水面之不存、水性之不在。人心应事应物而感,应感而应,也非只是性发为情而失其性,性是一个动态潜存整体,是存有的一种方式,包含其可以实有化的情,可谓动中有静,静中有动。^① 性所含的直觉与意识的功能即是心。心性的活动是有目的性的(purposive),是生命体内在的活力所在。其目的性是有生命意义与宇宙意义的。当分析言之。

心的感应活动可析为三:一为知觉以认定对象,二为情感以表达状态,三为意志以确定行动目标或方向。知觉以感应万物,其目的在致知,使经验形成知识;知觉以感应万物,因性而发为情,其目的则在致和,是存在的状态成为平衡和谐;知觉以感应万物,因性而发为意与志,其目的则在致行。致行则有其对象的目标,旨在改变事物以成其善。所谓善即是事物之间的实际状态的和谐与生意,同时也兼指生命独立体的生命维护。心之具有创造的枢纽是就此言的。也可以说,此一基于心性的主动性的致善的因果有效性,使吾人省知心性的创造力与创造性之所在。此心之主动性亦可名为心之主宰性。当然也显示了心的自由性。关于此点,若用康德哲学语言说,人的本质即是绝对自由的意志,故可以有人自身对影响物质世界的可能性的选择、主宰、决定、行为的能力。^② 但就宋明儒学说,甚或就古典儒家来说,心性与身体不必是一决然分别与分离的关系,而是一种基于宇宙本体发生的生命连续体(mind-body continuum),连续不失有层次,有层次不失连续。

① 朱熹四十岁苦参中和之义,最后,在其中的新说中,基于实际的体验,发现意识及思维活动所见的性体是未发中有已发,已发中有未发,两者不可离,而非如湖湘学派以未发为性,已发为情所表达者。朱熹最后得其正,但却未能思考心性活动的意向性与目的性问题。

② 此点就康德的意志自由的含义来说明最为恰当。见其所著《实践理性批判》(Critique of Practical Reason)。

心身形成一体而有心的主宰性。儒学且强调,因心的自觉的修持而更能实现心的主宰性。

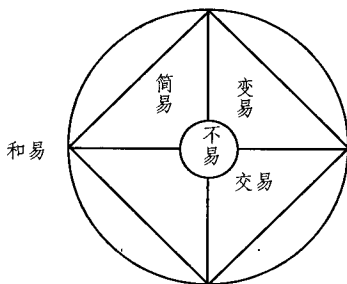
在以上分析心性的动态结构的整体中,我们看到心性的不易性与变化性。性相对于心说是不易的,心相对于性说是变化的,但两者为机体性的不可分,形成动态的同一,心即是性,性即是心。是以我们可以说两者内涵的关系为不易之易亦为易之不易,形成了人的生命的本体之本。这就像宇宙万物中的不易之易与易之不易为宇宙万物的本体一样。我们也可以看出来,此一本体性的心性之体是以创造生命的和谐与发展为其根本目标与性能的。此一动向可名为心性的生命创造性,相当于天地中不易之易的和易性。万物林林总总,故人心之感应也是互为差别,是以变异为核心的变易性。人的创造性本质上是同质的提升,异质的协和,心智的发明,在人的活动世界中表现为人文道德社会制度等等文明活动。万物之差别互动又生差别,而心与物互动,形成一个感应过程,即是心性感应的交易性。但人文活动交易性诉之于行为则形成互通有无的经济制度,其影响历史与文明的发展莫与伦比。人文制度与科学与哲学理念的发展日新又新,有一根本原则即是简易或易简原则。对于本体宇宙论的简易原则我已作发挥,但此一原则同样可以用于人的经验的整合与理论思维的精密化与广大化。在宇宙,易简是不自觉但为自然的作用,故是易的变异性中的重要因素。在人心活动中,舍繁趋简,返博于约,也是创造发展中必由的途径。尤其在科学与哲学的深度思考中此一特性不可忽略,因之我们可以说人心变化的简易性,实即人的心性中的理性精神。

总结以上所说,易之五义完全可以用于人的心性世界之中,并可借此掌握与了解人的心性如何形成人的自我的本体。人之发展如能体现或掌握易的生生不已的根源型,变化多元的变易性,秩序自然的简易性,阴阳互补的交易性,和谐相成的和易性,必能逐步提升以至于完美。

三 易之五易本体结构的整合及其图示

易的五义的提出与发挥是建立在易的整体的本体论上面的。所谓易的本体论是指易的经验与体验刻画出一个创造活动的存有,既有本源的意识,又有宇宙世界形成与发展的过程与实体以为对象,更有一个心智掌握的世界体系以为其内涵。易之五义首先表述了易的本体系统的本源的特质,是为其如上所说的第一义。其次说明易的本体创发为变化多端的宇宙世界万事万物,显明为事物之变易与交易过程。变易与交易形成的宇宙世界与人的历史世界就是宇宙本体的体系展开。展开实质的形式与包含经验的方式有其内在的逻辑,趋向简易可行,是为易的简易性。从简易的角度看,义理的形成,莫不符合乎简易之理。事实上,易简之理亦即理性内在之理,是以最直接、自然的方式与形式来表达并组合最大认知含义与最能实行的经验与信念。最后,易的本体的宇宙以实现生命创造的和谐为其目的,故具有内在的价值内涵。

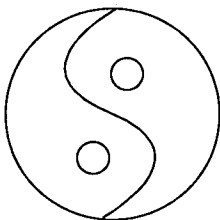
易的本体所体现的五项义理或特性是一密切结合的整体,不容分割隔离,虽可分析的理解,但却必须综合的认知。基于此,我思考出下面一个“五易整合图”以表达之:



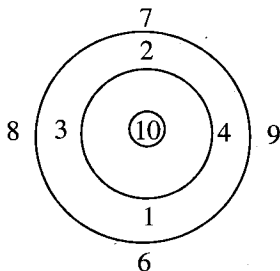
图一 五易整合图一

在此图中,中心点为不易之易的象征,为易道之源出。直坐标为变易的象征,向上为增长,向下为消减。横坐标为交易,象征万事万物相互交易,或增或减,向右为增,向左为减。以此四角形成方形,所成方形即是简易的象征。所象征者是事物的结构。方形又环以圆形,即是和易或称易之和。《系辞上》第十说:“天一,地二;天三,地四;天五,地六;天七,地八;天九,地十;子曰:‘夫易何为者也?夫易开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。’是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑,是故蓍之德圆而神,卦之德方以知,六爻之义易以贡。”此段含义甚深,天地之数提示了河图的形成,象征本体宇宙的形成。由于此一本体宇宙为创造万事万物的过程,故能开物成务,总括万事万物之道。通易以行易者为圣人。圣人之心秉其性,发其智,致其知,体物之情,明人之志,致物之理,致人之和。故能通天下之志,定天下之业,断天下之疑。当然这是一个人的智慧理想发展的状态,但这的确是人与天地相通的情境。就以上论及的人的心性结构的体验来说,人为天地之一存在。由于人心的结构具备了易的本体及其性德的结构,从以上五易的整体分析与综合可知,人的心性的发展不但可以拟似而且可以体现宇宙天地的发展。自然这一理解也可以看成本体地诠释人的心性结构与发展的结论。在易学的发展中,卦是本体宇宙的表象的符号化,自然也象征着宇宙本体的动态结构,因其直接简易,故言其德为方以知(智)。方可以代表结构,是成形之物,尤见于地上;至于动态的变化过程,以圆为代表,虽可以蓍占诂知,但却需要随时以心之灵明去体察与会通,方可有所见。但在此一动态的持续变异之中,易之道可以无迹可寻,不着一边,故《系辞》描述为“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知,故神无方,而易无体”。此“动态的圆融之境”即是和谐生物的枢纽,为易之本体创造之机,亦为其内在目的与价值之实现。

我发现上面我所绘的五易整合图可以用来整合易图中三个最原始的本体宇宙的象征图形,即太极图、河图与洛书。此三图可简单示意如下:



图二 太极图

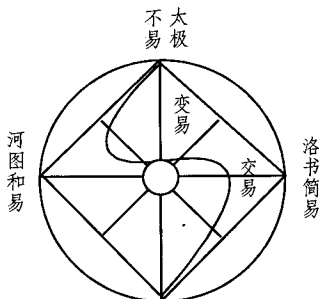


图三 河图

4	9	8
3	5	7
8	1	6

图四 洛书

此三图经五易整合图的整合,遂成下列图示



图五 五易整合图二

值得注意的是:在此整合图中,太极图、河图与洛书均精简化,并在不易之易的基础上,分别领有或赋予变易(太极图)、简易(洛书)与和易(河图)的本体哲学的含义。河洛之间则有交易存在,见之于河图化洛书之间的九七易位与洛书中的二八易位,以成其全面平衡的动态体系之用。^①

① 我在本文中并未采取任何传统对河图与洛书来源的看法,只是把河图与洛书当作一种基于自然数的关系形成显示天地五行气相生或相互制衡状态与过程的宇宙符号,因之可以加以合乎需要与理性的本体论的诠释,以说明易之五义的内在关联的结构。历史上,自《尚书》与《论语》而后,何为河图洛书,以及自汉而宋,自宋而明清,两者概念与形相的演变,极为复杂,亦且聚讼纷纭,此处无意讨论。为方便计,河图洛书基本图形以朱熹《周易本义》所列为准,但此处不用黑白点图形,而由我简化为纯粹的示意图象。

四 易的本体的综合理解论

虽然我们可以把变化的宇宙析为易的五个方面来理解,并由此可以建立易的本体世界,但我们作为人所经验或体验到的世界却是更为具体的世界。在我们日常的生活之中,易的本体并未整体为我们把握,因为我们一般没有对易的本体世界的直观的能力。这是由于易的本体世界涵摄极深,包含极广,亘越天地时空之动静,由显而微,由微而显。故不能不透过长期的观察、酝酿、磨合、思考、沉思、反省、观悟并笃学笃行,方能有所体会与体验。直观是后起的现象,首先就要预设充分的经验与思考架构。因之我在此并不否定易的本体的直观或直觉,但我不认为它是先验的。事实上,它更是经验综合的。康德有对时空经验的直观之说,那是就感觉经验说的,所指乃是事物的表象或形象。他的理解或理性中的先验范畴则必须就已形成的语言来认证。语言是人类长期发展出来的,仍是综合经验与反思和印证的结果来确定的。从这个观点说,康德的先验范畴仍有长期的经验基础,亦即预设了长期经验的累积。由于我们感知具体事物必须预设时间与空间,而时空作为感知与感知事物的形式与场所却又是抽象思维的结果,康德因而说时空是感知的先验形式,似乎也不应排除经验可以引发或预设抽象形式的分析论述。同样,我们对易的本体理解也不可能一跃而及,而必须从具体经验与对具体经验的分析思考的工夫上得来。^①一旦我们的思考成熟,也就可以做到朱熹所说的“豁然贯通”了。

当然,我们仍可问“豁然贯通”是否即为对宇宙本体的直观呢?回答是,这要看我们是如何抽象地理解或思考本体及对本体的经验及体验的。我认为朱熹在他的《四书章句》对《大学》格物与致知之义的解说还是有启示的意义的。朱熹说:“盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,唯于理有未

^① 顿悟的禅也是以思考与经验为基础或背景发展出来的启示性的思维突破。

穷,故其知有未尽也。是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心全体大用无不明矣。”^① 故就朱熹言,我之悟知事理是直觉的综合感知,且离不开事物的整体性的经验与感知。因之,一方面我们可以说易是物的本体,但另一方面,如就易的精微性、复杂性与变化性言之,意识与知识的豁然贯通也很难说为直觉本体,而应说为本体经验的综合直觉。易兼体用,也兼内心与外物,故要内省与外观,且要做到内外的沟通与整合相应,方可谓为易之感知与审识。因此我们不应轻易说智的直觉,而要重视易的本体的诠释与综合认知。

康德认为人无法知道物自身 (thing-in-itself),就他所定义的知,康德所说毫无问题。吾人可以思考物自身,但却无法以理解事物的范畴来理解物自身,因为他所说的物自身不可能是吾人透过观念或概念所能理解的物性。如果用一定的范畴来理解,物自身就已非物自身了。再说,如果物自身是一个存在的自体,并非概念性或意向性的存在或非存在 (inexistence),要理解物自身最直接的办法乃是就吾人可以认定的物自身的体验的实感来进行理解,也就是进行理的解说,即是诠释。因之在理解物自身之时,我们仍无法不遵照诠释规则的要求来进行诠释,所谓诠释的规则包含全面性、一致性 (除逻辑的一致性外,辩证的一致性也包含在内)、简易性、相应性 (包含多元与多种系统的多种多样相应与对应) 与有效性 (包含后果的有效性、历史有效性等)。^② 为什么又是我对物自身的体验与理解呢? 我非物,物自身非我,我又如何转化为物的自身来体验与理解物之自身呢? 要解决这样的问题,也许我们只有两个途径:一是取消物我之限以理解物,二是超越物我之上以

① 见朱熹《大学章句》中朱熹撰写的《大学格物致知补传》。

② 请参考我的有关论文:《从真理与方法到本体与诠释》(在我主编的《本体与诠释》第一辑中,北京三联书店,2000年出版)、《论“观”的哲学涵义:论作为方法论和本体论的本体诠释学的统一》(在我主编的《本体与诠释》第二辑名为《本体诠释学》一书中,北京大学出版社出版,2002年)。

理解物与我。这两种办法,以道家与佛学中的中观与禅执破识,从而成就对本体的道或本体的空的理解或非理解。用牟宗三先生的话说,是一个无执的形上学的进程。^①

我们是不是也可以就我们自身的亲切体验与观省来理解物自身呢?我认为可行的。它的可行性在于我的自身性与物的自身性在本体上或本根上是一致的,甚至是同一的。我是物、身、性、心、神(虚灵明觉)的统一体,在每一个层次上都可以知我以知它。当然,我们也可以说,在同一个层次上,知它也可以知我。当然,这就说明了我重视观察事物,反思感知,做出同情共理的推论的重要性,这也说明了人类发展科学之知的重要性。这个外在的观察的重要性在于此一观察能够与我的内在的经验与体验相互参照、相互对比,进一步建立相应与整体性的协合,形成内外合一的理论与实质的理解。^②在此我们要注意的是:此一理解的形式或方式是就《周易》中的易的本体的思考而建立的。由于易的本体世界不否定正面的经验与体验为易的本体的内容与形式,故可在以上所论述的易的五个向面或五个意义上先进行本体的理解。对于此一理解的形式我们可以表明如下:

易的本体论(化)的理解论:

对我自身的反省的理解(在物、身、性、心、神的不同的层次上)

对事物与宇宙外在的观察的理解(在微观、中观与宏观的层次上)

对此两项理解的相应性的经验理解

对此两项理解相应性的理论整理解

① 可参考牟宗三著《现象与物自身》一书第七章中牟氏对佛道儒三家的“无执的存有论”的论述。台北:学生书店,1990。369—469。

② 因此,事实上只能就其自身来理解,如此我只能透过我自身来理解我自身,而我无法为他人所理解,因为他人无法取代我的存在。以此观之,物自身的理解就可首先看为我对我自身的理解。从这一角度看,人人都可以理解物自身,因为人人都有一个人的自身(self-in-self),只有人的自身可以反思,非他人所能替代。由此可知,人对自身的理解实为理解易的本体的一个重要因素。其他两个重要因素是:对宇宙万物人类世界的长期与广泛的观察与关注;对内在的吾自身的认知与对外在世界的理解的综合、感通与相应的会通。

对此等理解形成整体动态的综合直观

此一过程的回归循环

如此形成的对物自身的理解与直观,也可以定义为对物自身的本体的理解了。此一理解的方式在康德哲学中是可行的(当然康德并未探讨此一方式)。在古典儒学中《中庸》已有此一提法,如谓“合外内之道也,故时措之宜也”。“时措之宜”指的是本体的实用性或体之用的有效性,显已属于我所说本体之理解或诠释的要素规范。以此“本体诠释的理解”与牟氏的“无执的存有理解”相比较,我们可以理解两者之异,自然也可以进一步思考两者的同化与融合以形成更高层次的辩证的理解,以至于无穷尽。

道佛无执论(化)的理解论:

否定与超越或超脱我的观念思维(非此)

否定与超越或超脱物的观念体系(非彼)

对此两边的超越进行再超越或超脱(非非此,非非彼)

对以上的否定与超越或超脱进行无尽的否定与超越(再非以上)

对此等无执的无执形成综合的直观(不可说境界)

以上两项对本体的理解之异是显然的,但两者是否能够综合为一更高的理论理解呢?在我们对以易的体验为对象的分析中,我们看到易的变异性与交易性允许一个多样多元的整体框架,使多样与多元的思维在易的创造流行中的和融成为可能。由此和融的可能,我们看到道佛两家的无执的理解论为由无到有的一端,另一端则为太极之有发动的易的本体之动。两端相互补充对应,形成更正面也更整面的易的本体宇宙观。换言之,以易的本体论可以允许与包含无执的无执、无执的执、执的无执以及执的执的各种变异的变易,以成其广大精微的创造性与和谐性。

五 易的五个世界及其整体理解

在以上对易的本体论的理解的基础上,我们可以提出五个以易的流行

存有感知与认知的理解世界,一方面说明易学已经发展出来的义理与象数的存有与理解特性及其位置,另一方面更进一步说明在易的本体理解中五个关系世界的相关性及其重要性,把易学的研究推向一个理论的、哲学的高度,同时也促使易学的研究与人的生活世界密切地联系起来。

第一个世界是本体世界。易的本体世界不是一个决然超越变化现实的神秘世界,因之也不是一个孤立绝缘的本质世界,甚至也不是一个纯然对象化的对象,因为它是与主体的人的心灵密切相关的天地人的共同根源。然而,人并不能用有限的静态结构的概念理解与认知它,却可以思考它,也可以用行为或行动来参与本体之活动,这是由于人的行为也能改变事物,故具有本体的意义。事实上,本体世界是包含着本源、实体与活动的真实,而非一个静止的状态。在《易传》中是结合了“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”,“生生不已之谓易”,“一阴一阳之谓道”,“天地之大德曰生”,“乾坤其易之蕴耶”等概念形成的所指。本体的重心是在生与生生,故包含了生之原始、生之过程、生之作用与生之实体等意涵。是以本体世界就其连续性讲是包含一切现象与活动的整体:现象是本体的现象,变化是本体的变化,过程是本体的过程,生命是本体的生命等等,也是此等事物发生及持续之所系。值得注意的是《系辞》中孔子用下列意思解《否》卦九五爻:“危者安其位者也。亡者保其存者也。乱者有其治者也。是故君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。易曰:其亡其亡,系在苞桑。”东汉荀爽(128—190)直接解孔子所引的《否》九五为本体。由此可见本体一词对人的生命、对国家的存亡的意义,具有人的存在与活动之所本、之所寄的涵义,而不可与人的存在有所乖离也。程颐《易传序》以“体用一源,显微无间”,“散之在理则有万殊,统之在道则无二致”,释易之象与理,即是本体的写照。显然,本体世界可以从易的五义来加以说明,因为它即是易的五义整体化的概念。

第二个世界是形象世界。本体世界必然表现为形象的世界。《系辞》中说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”形成为道与器的分野与分别的特

征,但形上与形下是一个连续体,道可以在器之中,器也可以在道之内,只是形而上之道不可以器物之言言之。形而上之道可以涵盖并寓于形而下的事物之中。所谓器即是器用,道即具有根源性与整体性的活动本体,道与其器用是不可分的。形又是象的本,形不只是形象,而且是物象、事象、法象、天地之象,甚至可以是昼夜之象、进退之象、失得之象、忧虑之象。于是万事万物莫不有象。所谓象即是《系辞》所说“见乃谓之象”。但象并非因见而为象,乃是因为象而得见为象,故是物之象是实象,是事物之真。但象也可以是像也,即具有意义的形象,也可说象引发人的心灵赋予它以相关的意义,而此意义可以涵盖其他形象、价值与行为。也可以说象之为象正是因为它是象征性的,它象征着大而至宇宙道体,小而至不可见之微物。总言之,形象的世界是一个有机的整体,一个变化的整体,一个有象征性的整体,散之为万物,合之为本体。知象之所指,明象之所自与所之,正是人的心灵认知与理解宇宙与自我的钥匙,是故《易》以君子观象为知道之门,而整个易的哲学与易的应用如占卜也莫不以知象观象为核心。故《易传·系辞》:“是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。”由于象的有机性与变化形,象的本质可看为气。象就是气的形象而包含着本体宇宙万事万物之理,而为人所必须思考与知解以成其智慧与德行者。

第三个世界是符号世界。易的世界是从象中看本体,而又从象中看到象的意义启示与价值规范,从而知觉到行为的方向。因之象与人有一种密切的关系:人从象中感应到的最原初意义是与生存有关的吉凶祸福。何以象能够启发此一意义?这是由于象与其他象有密切的连锁关联,形成美国哲学家实用主义的创始人 Charles Saunders Peirce (1839—1914) 的符号意义学 (semiotics or theory of signs) 里的形似 (icon)、指向 (index) 与象征 (symbolization) 三种关系。形似与指向固然是由客观规律所决定的,如山字之形似山,烟之指向为火等,这些自然符号间的关系仍然需要人心之认知。人从经验中认知与学习到事象与物象间的因果关联。故心之作用不可忽视。在象征性的关联上,能象的符号与所象的事物却可以是心灵认知到了一定的关联,

并用人自定的符号加以表达。这种符号系统的发展显然表示了人的认知从形象提升到抽象,从简单提升到复杂,从部分提升到整体或系统。简言之,人类能够发明语言,推进知识,认知整体的真,都可说是心灵能够以象征化的方式组合经验,发展概念,观念与理论体系。而这些成为可能又是因为人的心灵是活动的本体,在一定的条件下能够独立地思考与自由地组合,并能对真实的本体有所创见。

所谓本体,既是统一的整体,又能灵活地表现与容纳万物的变化与差异,此即为本体的功能。心智也有此一功能,故心之本体与物象和事象的本体是同源共通的,而且也是可以相互对应的:一切在于人能否从经验中学习与反思,人的心智对经验的把握如何,是否能够会通变化,超越成见,扩大眼光与视野。能够有所见,见而得体,体而知本发用,然后用语言符号表示出来,即是诠释。任何一个诠释都是本体性的,只是诠释得体或不得体,知本或不知本,能用或不能用,符号的表达有效或无效而已。一个符号系统的象征性的成功与否就在此以一心灵的诠释功能的发挥。由此可见一个符号世界的重要性:符号或符号系统是心灵对事象或物象的诠释载体,但它又是可以为其他符号或其他符号系统所诠释的对象。因之,一个文本的形成是本体诠释的成果,同时又成为另一个本体诠释的对象,虽然诠释的结果仍然是一个文本的形成,但却指向或表述了一个本体感知或认知的一个面向。文本的诠释因而离不开本体的诠释以及本体性的思考活动。同样,一如法国哲学家德里达(Derrida)所指出,被诠释的对象也是一个符号,具有指向另一对象意义的性能。人的生活世界的形成就在人运用符号做出诠释建立知解及理解的活动而不自知。自觉的诠释却是圣人的心智及知识与智慧发展的方式,因为它能主动地运用意识与已有的知见以创发新的意识与理念,符合变化创新的变易、交易与简易原则。

《系辞》说:“天垂象,见吉凶,圣人象之。河出图,洛出书,圣人则之。易有四象,所以示也。系辞焉,所以告也。定之以吉凶,所以断也。”天地之象即是易的本体之象,易的四时之象亦即天地之象。从天地四时之象以见吉

凶,正是圣人能从广泛的经验与创发的思考中运用符号诠释的结果与结论。所谓示,所谓告,所谓定,所谓断,也都是圣人心灵运用符号与诠释的成果,代表了心智的功能,能见,能说,能解,能做出判断。故不论《河图》、《洛书》来源如何,显然是以自然数与自然数的内在关联标示出天地宇宙的事象与物象系统性或本体性的关联,有其经验与抽象思维的基础。两者均是基于形似,指向与象征的诠释,既相互关联,又需要诠释的还原与诠释的再诠释,以见其表达的深义与所指向。必须指出的是:自然数同时具有形似(icon)、指向(index)与象征(symbol)的功能,故为一套既是经验而又能成为先验的符号诠释系统。早期易的符号的系统的形成不能不与之有关。问题在于如何提出对两者圆融诠释的“本体诠释”(onto-hermeneutical interpretation)。我在易学研究另文中探讨了两者表达的五行相生与相克的流行之易,显然两者又表现了天地定位的内在平衡与对称性,作为先天八卦与后天八卦模拟原初的模型自然是可能的。^①因之,也可从中透露出易之本体内在的、动态的系统性与和谐性。同时也启示了任何一种创造都必须合乎根本的和谐整体化的要求,因为这也是人的心智的理的结构所在。《河图》中的九七易位与《洛书》中的二八易位,藉以建立两者的关联与内在平衡,尤见出人的心智的创发性,当然也启示出易的本体的智慧性,是吾人认知心与天地互动与互参的实例。我以上所发明的易之五义整合图也显示此一意蕴。主体的心与客体的天地的互动与互参是本体思考中的重要原则。在此原理下,说“心即理”或说“性即理”并非只说心符合于理,也指心有本体的易的创发性,能使理与之相合。这也是理的创发性的说明,或可说为理与气的互动与互参形成了新的理、新的气,显示了一个创造性的宇宙本体。

易的宇宙中符号世界的重要也显示了象数系统的重要。传统易学有十分重视象数的一支,但如过于繁琐,并脱离经验与体验,往往失却简易的宗

^① 见我的英文论文“On Zhu Xi's Integration of Yili and Xiangshu in the Study of the Yijing”,收入我的英文著作 *The Primary Way: Philosophy of the Yijing*,将在美出版。

旨与本体的所指,故而失却了易学的活力与有效性,当然也未能做到由本体的体察而诠释、由诠释而促进本体的体察的易的思维。人的生活世界是符号系统的关系系统,并非一个符号系统的运作,而是多元多种符号系统的交互与同时运作,方能透露本体之真与全。义理往往是用语言文辞表达,也是一个复杂的符号系统,且融合了非个人的人类社群的共同经验。象数与义理的互动与互参,方能使使用符号诠释的能动主体的人获得生命的启发与本体的启示。《周易》系统作为一个本体宇宙与人类言行意义与价值系统就是如此形成的,也当如此理解与诠释。

第四个世界是心灵世界。心的主体性与创发性显示在心的作用可以用易的五义来说明,已如上述。因之心也具有本体性,与本体的相通。但心的机能除了认知与诠释外在的事物与事件之外,也在于寻求与判断价值意义与目标,以作为人的生活规范与行为指向。心的作用是多元与多向的,因而包含了知、情、意、志、欲诸多方面。它所体现的经验因而既包含了观感知觉的事物,又能感应内外存有状态之变,会合时空与环境因素发挥创化之能,以成就与实现人的性能与对价值目标的自觉追求与提升。在此理解下,心灵的作用就在于孔子在《系辞》中所说的“以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑”。孔子是就圣人说的,但如何成为圣人,为何要学习成为圣人,也正是人之为人的心灵的作用。圣人之道也就是人可以洗心立志以修养心灵达到本体智慧的能耐。以此能耐,伏羲方能观天察地,画出八卦的符号系统。基于此,人也可以原始反终,知死生之说,进而知周万物而道济天下,又能乐天知命,安土敦仁,博爱容众,以至于与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。这些表述并不空洞,而是人的心灵所能主动追求的,此亦是心灵的本体性之所在。心灵的活动形成了人的精神世界,人的道德世界,人的审美世界,人的文明与社会历史世界。

我们必须特别认知的是,心灵的世界是价值的创造与判断世界。康德的三大批判就明白地描画出人的认知世界,心的自我规范以形成的道德崇高世界,以及自然感知的独立判断的美感世界。康德未能充分强调、发挥与

论证心灵功能多元作用的统一性,但在有限的心用语中,我们却可以看到此一统一的创新的心力。《复·彖传》曰:“反复其道,七日来复,天行也。利有攸往,刚长也,复见其天地之心乎。”此以天地之心是基于人的心的本体的诠释而来,充分显示了人的心灵融合感通经验而判断的创化功能与其自觉,可说是物我融合、天心与人心合一的价值体现。天因人心而明,人心也因天而灵,也正是天人感应的真正精神所在。《咸·彖传》曰:“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。”万物之情之所以见与所以生,也可以说是心的综合的感知与感应的影响之所至。但黑格尔把一切物象与变化之机化约为抽象理智的逻辑心灵,却是对心灵的创发性与开放性的错觉与错解,同时也显示出未能掌握易的本体性的多元开放一体性与创化性。

第五个世界是行为(活动)世界。我们言及人的心灵时,我们就已经涉及人的行为世界,也涉及天地万物变化流行的世界。心的作用在认知事物与其发展的整体关联与动态,也在规范人的行为以为达到价值目的的手段。外在的事物变化是自然的行为,人的规范的行为是道德的行为或合乎理性与社会需求的行为。康德称之为合目标的行为,哈贝马斯称之为合规范的(norm-conforming)行为。^①我们必须区分自然的行为与规范的行为,但我们也必须区分人的自觉的合规范的行为与不自觉的无规范的行为,以及不自觉的反规范的行为。事实上,我们也可以区分自觉的自然的行为与自然而不自觉的行为。我们可以问后者是否为必然的自然行为。在这些区划之中显然我们可以认定三组概念:自然、不自然;自觉、不自觉;合规范、不合规范。基于此三组概念,形成八个可能的组合的行为分类。它们是:

1. 自然自觉合规范的行为
2. 非自然自觉合规范的行为

① 当代德国哲学家哈贝马斯的沟通理论是基于规范的社会语言所形成的,但却缺少有关本体性的思考,故落实到语用层面,往往有时而穷,无法解决根本的矛盾与冲突。

3. 自然不自觉合规范的行为
4. 非自然非自觉合规范的行为
5. 自然自觉不合规范的行为
6. 非自然自觉不合规范的行为
7. 自然非自觉不合规范的行为
8. 非自然非自觉不合规范的行为

我们要注意合不合规范在于有无规范意识。也许只有人的心灵能够产生规范意识,因为只有人能理性地认知价值与目标并借此订立规范为自我行为立法,也可以透过协议与共识建立社群的规范以供群体遵守。在自然界的物质世界里,只有律则而无规范,一般生物似乎只有生化的律则,如为遗传基因所能决定者等。动物可以有一般官感,却难言深刻感情、意志与理性选择的自由。因之,对于自然界而言,不能直接赋予人的心灵范畴,而只能透过人的移情比喻描述。但如何理解人的心灵?首先要理解人的生命是物质(身体)、感官、欲望、情感、理性、意志、信念等七个层次交融的整体存有。心灵是生命创发出来的意识存有,尤其具有独特的统一性与丰富性。相对于人的心灵,我们才可以界定与解说自然不自然、自觉不自觉、合规范不合规范,甚至违规范与反规范等特质。以上八种行为的区分只有就人的心灵来说方有意义。相对于以上所举的人的生命七个(暂定)层次,也可以说是心灵的七个层次,人的生命及心灵不否定任何一层次的作用而又能达到符合理性规范的行为,则是自然自觉而合规范的行为。合规范是首要的道德价值,显示人的自主性与合目的性,自觉则是人之为人的基本价值,自然则是人的自我全面内外和谐化的实现所表现的价值。故三者俱存,即可定为人的生命与心灵最有价值的行为,因为它将是人的心身融合及内外经验与体验融合的自觉成就。此或即孔子所说“随心所欲而不逾矩”的既有自然又有自由的道德精神境界。这自然也是儒家理想的经过自我修持的圣贤气象与境界。

相对这个标准,我们可以得到五个重要的结论:

(一) 合规范性必须是自觉的心灵行为。自觉可以形成生命的自然,但这却需要长期修持的实践磨炼出来。因此,所谓自然也就是含有自觉成分的自然。愈经磨炼愈纯熟,自然愈增,自觉愈深,也就可以达到脱胎换骨、变化气质的地步。儒家自孔孟以来强调修己或修身,其目的即在达致心灵至善的行为。《大学》所谓“止于至善”,《中庸》强调“诚明中和”。程朱强调“居敬穷理”,“主一无适”,阳明强调致心之良知、即知即行,都是磨炼提升的工夫。人的心灵不经此一工夫便不得达到精境,也不容说为自我实现。更重要的是:心由此潜力以实现其内在价值,若自暴自弃,惟有江河日下,浮沉物欲之流而不可自拔而已。

(二) 如何理解此一工夫的本质? 回答是必须透过易的本体论来理解。工夫是一变化气质的过程,有其整体性,有其目标性,有其创造性,有其简易性,有其对应性,有其实现性。所对应者是宇宙的本体,所实现者是心灵的本体。其创造性在合内外之道,与时皆进,其目标在实现动态的和谐。其简易性在精进不已,贯彻实行,力循自然。这在古典儒学与宋明理学体现得十分透彻。在《周易·易传》中,《象传》强调君子在每一处境都应因时因地因情而做出相应的修持,此即谓“君子而时中”。六十四卦是六十四种情境,故《象传》相应的提出君子的德的修持要求。乾境要求君子自强不息,坤境要求君子厚德载物等等。这就说明人的心灵修持惟有对易之本体尽心体察,方能做到体现本体的工夫。易的本体性也就成为人的精神与道德修持的实践性了。

(三) 自我心性的修持趋高的境界是和易之和,此一和在实现自我心灵之和,应是心身情理欲之和,此是生命之内在整体之和,再与家庭社群、世界环境、自然宇宙结合为内外之和,方是大和太和。这一认知导向了《大学》的格致诚正修齐治平的理想。在此一理解中,我们也必须认识易之和易并非要取消或压抑欲望与情感。宋明理学有灭人欲以存天理的倾向,导致明心学阳明后学的反动与清气学戴震的批判,但又有趋向放任情欲的结果。这都是未能深究易之本体的目的性所致。

(四) 我们必须说明心灵之所以要认知本体与观象察变,知彰知微,其目的在知己,即是尽心知性,以知天地之本体;以陶冶性情,修持心灵,达到自然而又自由的合规范的行为能力;以变化气质,扩大体现和谐生物(广生与厚生)的终极价值。人之必有行为是不可避免的事,但有修持的行为应在品质上不同于无修持的行为。在此一个意义下,两者同为宇宙变易的一部分,但两者的价值很不一样,已如上述。百姓可以日用而不知,也是一种善,但若要明明德,仁民爱物,提升生命的层次与价值,则非自我修持以体现本体之全之德之创造性与和谐之理不为功。

(五) 最后我们必须提到人的心灵是否能够认知易之本体。由上所说,知如径径是察知,所差者应是本体的概念与原理。但如果知还有体现(embodiment)与体验(erleben)的含义,则当心灵的修持达到自然而又自由、自觉而又和谐的行为能力与行为实践,则人能知道,亦即人的心灵能知本体之真与实并非不可能之事。因为行为也可以是一种知,一如知也可以是一种行为一样。在自然、自由、自觉与和谐的条件满足下,人的心灵趋向至善,也趋向至福。康德以为必借上帝与永恒的灵魂的假设才能实现至善与至福的统一,在易的本体思考与修持中,人的至善与至福的统一在理论上是人类长期发展可以实现的总目标。

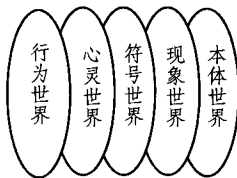
六 易本体世界的分与合

以上探讨了易的本体的五个世界。它们的关联是环环相扣的。相对于形象世界的易的客体的本体性或客体的本体世界,是与相对于行为世界的人的心灵的主体性或主体的本体世界相对而相应的。人或基于知识与经验透过符号世界来理解与诠释本体,或透过心灵的修养达到自然与自由的行为来自觉参与变化的宇宙,成为易的创造性的载体,因而实现与体现本体。此一本体是自然的实现,却又必须借助理解与诠释以得其真与正,故又体现了知与行的合一。易的本体的主体化也就是心的世界的客体化,两者在知

行合一的基础上自然实现了天人的合一,达到易的自体性的创造,实现最高的和谐。基于此,我们可以提出下列两个图示。一个表示未经修持的自体世界与人的心灵的认知关联,一个表示经过修持的人的心灵与自体世界的境界圆融与活动贯通:

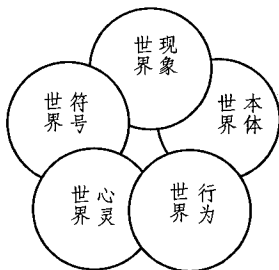
(我用五个圆形表示五个相互含摄的世界)

第一图



图六 心灵与自体认知图

第二图



图七 心灵与自体海合图

我们必须指出易的本体的五个世界合而为易的自体循环 (onto-hermeneutical circle) 的五个不同阶段,或可诠释为易的五个阶层与五个面向,显示了本体的丰富存有性与创发性。但就人的功能与目的性言,这五个世界也是五个人之为人所必须面对和关注的发展与实现的存有向面与层次,它们构成了人的生命的生活世界的整体。如何使之整合合一以实现自体之价值,正是人的自体性的实现问题。最后我们也必须指出这五个世界是现实的系统。与之相较,易之五义只是说明及彰显易的本体的特质。易的五项特质可说是分别地呈现在这五个自体体现的生活实体世界之中。也

就是说,每一个易的世界都有其不易之易的根源,有其多元差异化的变易,有其不同类别的交易,也有其合理性的简易原理,最后也有其理想的价值目标与内涵,此即和易所标示的至善。若从易之五义观之,五个易的世界是完全统一与合一的。五义之易又本是一体,故五个世界也本是一体。若从易的世界分化的观点观之,五易的合一也终究是五个世界和谐的分化,体现出易之本体的多元一体、一体多元的本体性。

论易之原始及其未来发展

- 一 《周易》为易的传统的综合与总结
- 二 三易的共同起点——易的经验与体验
- 三 从易的经验与体验到易道的建立
- 四 易的体系与向度的分析
- 五 易的未来发展与未来研究方向

一 《周易》为易的传统的综合与总结

《易经》之为书,一是由于易的传统的存在,二是由于易的传统的“经典化”。今存《易经》,被称为六经之首,显然已溶化在儒家的传统之中。《易经》中所包含的“十翼”,虽其来源甚早,但却是春秋孔子提倡儒学以来的产物。因此,我们用“易经”一词与我们用“周易”一词,两者含义是不尽相同的。我们可以说《易经》是《周易》加上儒家渊源的《易传》的总和,而《周易》则是《易经》一书中所包含的《周易》本文,溯源于西周初形成的易的体系。至于这个易的体系何以称为《周易》,是由于周人的发展?或是由于鉴于郑康成所说“易道周普,无所不备”而命名?我们并不能做绝对的回答,因为《周易》之“周”可以兼含此两重意义。事实上,“周代”之定名为“周”也可能含有后者意义。由此,《周易》不但可以视为周初的产物,也可以视为易的传统的一个综合与总结。

基于“易经”与“周易”两词的区分,我们也可以区分“周易”与“易”两词。《周易》之前有易的传统,这是现代一般《周易》学者的通识。事实上,古书中就有“三易”之说。《周礼·春官·太卜》提到太卜有三易之法,一是“连山易”,一是“归藏易”,一是“周易”。这三易的经卦皆是八,而其别卦则均为六十四。由于三易中的“连山易”与“归藏易”都已失传,我们无法比较三者的异同,更无法考察前两者发生的时代。^①汉唐以来的易学家的说法也不一致。

① 周礼春官太卜记载太卜掌三易之法,“一曰连山,二曰归藏,三曰周易,其经卦皆八,其别皆六十有四。”连山与归藏在汉代有桓谭与郑玄论及,但未及两书的内容,后人也不知其内容为何。但推测两者分别为夏商之卜法,却不无可信。晋代却有学者引《归藏》,《归藏》十三卷也记入隋经籍志。后全失。《连山》甚至未为隋志所道及。现只见清代马国翰《玉函山房辑佚书》中《归藏》一卷,《连山》一卷残缺,其辞均不可考。1993年湖北江陵王家台秦墓出土了一批有关易占的竹简,被考订为失传的《归藏》。但其内容已窜入春秋人名,究竟反映商代易经思想多少值得怀疑。如若就《周易》的发展历史看,《连山》以山定位当可视为早期部落游牧时代过渡到农耕时代的产品,《归藏》以土定位则可视为华夏诸族农业已发展成型的时代产品,取象不

郑玄引杜子春有云：“连山宓戏(伏羲)，归藏黄帝。”但郑玄本人则以为“夏曰连山，殷曰归藏，周曰周易”。孔颖达在《周易正义》中也重复此意见。《系辞下传》谓伏羲始作八卦，“作结绳而为网罟，以佃以渔”，是取象于离的。神农氏继起，取象于益与噬嗑，发明了农耕与货币。这表示六十四卦在伏羲与神农时代就已形成。如果我们以伏羲时代代表渔猎文化的开始，则在山中狩猎，在水边捕鱼，显然就是“连山易”的经验基础；如果我们以神农时代代表农业文化的开始，则耒耨而耕，秋收冬藏，显然就是“归藏易”的经验基础。从这个文明发展史的眼光来看，“连山”与“归藏”是可以与伏羲和神农联系起来的。这一个说法当然不必与“夏曰连山，殷曰归藏”的说法相冲突。这是由于夏人可以因其渔猎的背景传承“连山易”，而殷人则可以因其农猎背景传承“归藏易”。我们并可进而推测：夏人背山筑城，据传在今河南登封嵩山山脉之南麓建立王都(王城冈即其旧址)。夏人又自禹疏导洪水，以水为害，故看重山的安稳和屏依，这应是传承“以艮卦为首卦的连山易”的理由。至于殷人，由于源出地势较为平坦的东部或东南部，发展农耕，因而崇尚土

同，经验也不同，故占卜的方式与诠释的重点也会不同。周易提出了新的筮法，可说综合了前后时代的文化生活经验，应该说统合及融合了《连山》与《归藏》，形成了以天地定位的新的宇宙图像以及宇宙的变化哲学，其中山泽只是天地交感的一个成象。若就我现在整合出来的(2006年)早期易学起源论的观点看，首先当是伏羲易前期，可定性为观感易，从观察与心感体会了宇宙自然的变化性，其次为伏羲易后期(包含神农黄帝尧舜等时期，其间以羊文化为基础的价值概念系统透过文字形成)，可定性为形象易或图像易，以伏羲画八卦为主要内涵。再其次，则为推演易，以八经卦推演成64别卦为要项，其开始当为夏时期。但同一时期却有数字易的逐渐发展，其目的在应用图像联想经验占卜，以达到预测吉凶的效果，其发展高点当在夏时期，当与图像易的推衍又相互激荡的关系。此一关系也可看成为理论描述与实际应用之间的关系。最后，我认为易经或易学发展的最后阶段是诠释易，周文王是创始者，其目的在寻找更完美的理论与经验的关系，使得易的图像透过数字卦的确定得到更准确的预测，也透过更完整的系统化作出更周全合理的决策，此即周易系统的建立与周易作为新的较简易可行的筮法的提出。是为周易发展出来的五个相互重叠的阶段，总结为观感易，图像易，推演易，数字易(或称占卜易)，诠释易等五个相聚合的阶段。在此发展的序列中，连山与归藏的相对定位也就较为清楚了。

地,敬拜社稷之神,这应是传承以坤卦为首卦的“归藏易”的理由。^①

《礼记·礼运》中记载孔子赴宋考察殷代文物获得“坤乾”之书。“坤乾”是以坤为首卦的易的体系。郑玄认为即是“归藏”是合理的认定。在后天八卦方位中,覆艮为震,是否“连山易”是以“艮震”为主呢?《说卦》谓“劳乎坎,成言乎艮”是否隐指大禹治水之事功呢?艮之重要在于“万物之所成终而所成始也”。如果我们把说卦第五章“帝出乎震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,说言乎兑,战乎乾,劳乎坎,成言乎艮”,“终万物始万物者莫盛乎艮”看成周人追述易在三代的传承,则我们可以说艮、震之卦是夏易的标志,“致役乎坤”正是殷易的标志,而“战乎乾”则正是《周易》的标志。在此解释下,我们可以假设夏人来自北方,商人来自东南方,而周人则来自西北方。

周人代殷而兴,取象于大一统的周普之天,故以乾卦为首、为宗、为法。这是《周易》的起点。《周易》的特点乃在对自然宇宙的生命力及其创造性、根源性、刚健性、普遍性与绵延性有更深的认识和体验。由于这种认识与体验,人类也就能创造更高的文化,在文明技术上有更多的发明,在社会组织、政治权力和文物制度上也有更大的建树。《系辞下传》说的黄帝尧舜氏之作就代表此一文明进步。《系辞下传》第三章说:“通其变,使民不倦,神而明之,使民宜之。易穷则变,变则通,通则久,是以自天祐之。吉无不利,黄帝尧舜垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤。”这就是《周易》所肯定的生命力及其创造性的发挥。从这个角度看,《周易》可说是源于黄帝时代,也就是一个农业文明充分发展的时代。在此一时代中,取象于六十四卦以发明者更多,计有乾坤、涣、随、豫、小过、睽、大壮、大过、夬等卦。周人继承夏、殷文化向前发展,其精神始祖却是黄帝,一如夏易的精神始祖是伏羲,而殷易的精神始祖是神农一样。

^① 所谓“归藏”不但指一切事物藏于地,也指一切事物发源于地,仍将回归于地。此正如老子之论道,以道为一切事物的根源,也是一切事物所归向。道家思想传承归藏,受其影响,可以推知。

殷商人了解土地的潜力,但却未能完全掌握天时的主动变化力量。故坤乾定位的“归藏”就较诸乾坤定位的《周易》之涵盖面为小了。从这个意义来说,《周易》可说是“归藏易”的进一步发展。在《周易》中,有归藏之德的坤卦并未丧失其一定的地位,故《周易》的乾坤定位一方面体现了主动创造性,另一方面也体现了相对配合性(对偶性),这是非常重要的发展。

反观“连山易”,我们可以注意到艮与坤原属土地一系。就八卦言,坤是三爻皆阴,艮是一阳两阴,象征强刚之力自土地上升,故为山。山虽有所成,但其范围却有限,且为静止,有安稳而无运动。自艮至坤,为回归土地的潜力;自坤至乾,为生命力创造的再出发。三易的发展形成一个进步开放的过程,而《周易》显然是这个发展过程中的高峰点和一个创造的综合。

在《周易》中我们可以看到一幅完整的宇宙创化图像:乾坤定位,阴阳互动,万物化生。其创化的根本原理是对偶配合、对立统一。六十四卦在《周易》中有其内在的排列和组合逻辑,似非任意成序。^① 仅就其因对立统一与对偶配合的变化原理来说,卦序中自乾坤开始的两卦配合与统一有两种方式:覆与变,或错与综。这也可以说是卦内爻体的相反变化和卦体的整体倒反变化。这也可以说是相错成一的统一与相综成对的统一。除乾坤、坎、离、颐、大过、中孚、小过为相错成对外,其他五十六卦均是相综成对。

《周易》分上下经两部分,上经三十卦,下经三十四卦。表面上看来极不平衡,但我们若以每一对相综成对的卦为一单元,而以每一对相错成对的卦为两单元,则《周易》上下两部,每部恰各有十八单元,故上下经表面的不对称却有实质上的某种对称。基于这个理由,我们也可以假设《周易》的卦序

^① 若将今本《周易》卦的排列序列投射在先天六十四卦方阵上,即可显示一对称之曲线,可参见我所指导的夏威夷大学迈克·塞克特(Michael Sector)的硕士论文(英文):《易经:一个分析的翻译及其数序的研究》(1988年9月)。

有其逻辑上的非仅意义上的如序卦所言的律则性。^①

二 三易的共同起点——易的经验与体验

基于以上有关三易传统发展的探讨,我们有理由假设三易有一个共同的起点,此一共同起点乃是一个一般性的未完全定性的、开放的、灵活的、易的观念。这个观念是模糊的、有普遍性的,但却是具体的,在个别的情况下发展的,因而是一个“具体的不定”(concrete indeterminate),融合了主客观的经验为一体。质言之,这个易的观念是以易的经验为实体的。易的经验就是对一体多元、对立统一、对偶配合、整体参与部分、部分参与整体等自然人事变化的经验,但在易的原始经验中却不一定能够分辨这些变化的律则和种类,更谈不上具备了易的体系的观念。由于对累积经验的反省、思考的分析和综合,易的观念和体系才逐渐产生了。在这个发生过程中,有智慧者意识到易是具有律则性的,易是有实质性的,易中涵盖时空自然,自成天地万物体系的人也在易之中创生,并能成为易的主体,人因知易更能发挥人的创造力,同时也顺应自然,达到人生的目的。在这个易的观念中,易既是数(对自然数的自觉是易的律则性意识的开始),又是象(对自然现象的认识是易的整体性意识的开始)。数是时间序列,代表律则;象是空间组合,代表整体。象数同源,为一体之两面,不可分割,正如时空为一整体不可分割一样。

在上述易的观念中,易既有实体的宇宙变化为其内涵,又能抽象于实体

① 《周易》上下经的对称性见之于上经十八单元与下经十八单元的对称,如下:

上经

乾坤屯需师小畜泰同人谦随临噬嗑剥无妄

蒙讼比履否大有豫蛊观贲复大畜颐大过坎离

下经

咸遁晋家人蹇损夬萃困革震渐丰巽涣中孚小过既济

恒大壮明夷睽解益姤升井鼎艮归妹旅兑节未济

显现为一种无所不在的动力和生生不息的生命力。为了掌握易的观念,人必须有易的经验,也必须对易的经验作理性的反思;既要有易的实体对象的了解,又要有不执着于实体之实体透视,更需要有随时结合现象与律则、时间序列与空间组合、实体与虚位、部分与整体、主观与客观的能力。也就是要有在象言数、用数涉象、因象成数、因数生象的能力。换言之,易的观念是一种观察事物、思考事物、认识问题与解决问题的知觉方式,也是一种基于此种知觉的思维方式、诠释方式与理解方式,易的经验凝聚成易的观念,易的观念发展成易的体系,这是一个思想和文明进化的历程。此一历程的特色是把观念和经验密切结合而不分为二概。这也是中国哲学的思维方式有异于西方与印度的地方。中国文化故可称为“易的文化”,中国哲学故可称为“易的哲学”,而中国人的思维方式亦可称为“易的思维方式”。

易的观念强调抽象和具象的密切结合可见之于《系辞》所称的易简原理:“乾以易知、坤以简能”。易、简代表易的经验的律则化与体系化:任何律则化与体系化都是一种易化与简化的作用,最后都可诉之于象和数的符号系统。而此一易简秩序符号系统又可随时落实和还原为具体的变化事象。

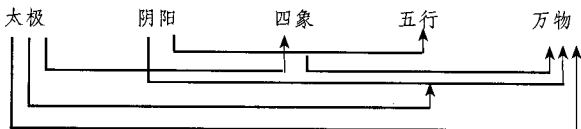
总结我们对易的观念时说明:易就是“综合变化现象,简立为变化律则”。在此一意义下,易已不只是易的经验,也不只是易的观念,而是易的体系以及可以成文成书的易的符号与语言系统了。易的传统就指易的体系的建立与传承。

三易代表易的观念或体系的三个不同阶段的发展。三者的差异在于文化与价值取向的不同,故体现在易的体系中卦序的可能差异和以何卦建首的决定上。无论是重艮德,或重坤德,都有一定的文化和价值的功能性。“周易”兼取乾、坤而以乾德为上,自然也代表了一种重进取、求创新的文化功能与价值心态。

就以上三易有一共同起点的说法看,易之一词来自日月为易或来自蜥

蜥变色并不重要^①，重要的是此一易的经验必须是从近至远、触类旁通的，能够从一个变化现象引申到另一个变化现象，以致可以涵盖一切变化现象的。

易的体系的共同点是以“有无相生”（小往大来、大来小往）和“阴阳偶合”（天地交泰、男女媾精）为核心的。“有无相生”指的是时间序列的变化，“阴阳偶合”指的空间序列的展开。时间序列的变化是空间序列展开的根源，因为易的根源意义是变化或变易，即为时间序列的实体或本质。因有变化，方有时间和空间，亦方有时空一体的阴阳对偶性与统合性的整体。此一整体的根源，演化为无数个体事物而又依据个体事物加以发展者，可名为“太极”。故《系辞》言“易有太极”，又言“一阴一阳之谓道”。“太极”是就易的整体言。“道”是就易的变化过程与律则言。“一阴一阳”则就易的对偶性的创造力而言。简言之，易的体系的共同起点乃是一分为二、二合为一的层进不已的生发过程。一分为二为时间的空间化与对偶化，二合为一则为空间的时间化与存续化。此一过程不是单化的个体创新，而是复合整体演进。故我们可用下列方式表示：



作为宇宙自然变化的易是三项因素决定的：整体的演进，根源的创造和

① 郭恩溥在其近著《周易：古代中国的世界图示》，1988年：吉林出版社，第2至3页。提出殷墟出土的甲骨文里“易”字象形作双手捧水皿将水注入另一水皿。至西周金文，“易”字象形作器皿盛水流状。这都表示用水流出状态象征变化。而其演化成“易”乃是战国时之事。故据郭恩溥，汉许慎引古书以明日月乃易，又注易为变色蜥蜴，就与“易”之原义相去甚远了。但“易”表示变化之意并无变化。又必须指出，蜥蜴之蜴是先有“易”而后有蜴，故从字面言，“易”之一字不来自变色蜥蜴。再者，日月变化固可以用来解释“易”的变化，但“易”字是否由日月两字合成则有问题，此盖日月两字皆独立成字，合成当类“明”字，而不类“易”之篆文。由此观之，郭恩溥之说明有其可取之处。我在本书首篇论文中另提出“云气说”似更能说明“易”之一字的象形与会意含义以及我们对易的现象的客观经验。

个体的动力。三者协和,形成宇宙。这三者也可以说为易的传统中所称谓的天、地、人。天指根源,地指整体,人指参与的动力。有此三者也才能从易的原始进化到宇宙秩序,从宇宙秩序进化到人文秩序,从物质世界进化到精神世界。

在原始的易的经验中,一分为二可视为有与无的同时化或对偶化。一既是有又是无,两者并非相互否定,而是彼此化合,产生万物。有无是本体化的阴阳,阴阳有无以不同方式展现,万物也就生生不息的绵延下去。易的原始创造力于此可见。

易的体系发展到八卦,仍然离不开一个整体的一。八卦不过是八种自然现象或自然力量的象征,其发展就显示了对变化的一体多元和多元一体的体验,也就是对“太极”和“道”的体验。“易”之一词在《系辞》中已形成一个一体变多元、多元变一体的层级化的变化观念,因而兼指整体之“太极”与律则之“道”。因之,我们也可以称之为“易道”或“易之道”^①。总言之,这个易的体系的起点是原始的易道体验,其中包含了生生不息的创发原理,也包含了对偶合一的创造原理。由于三易传统已假设了六十四卦体系的建立,易隐含了一个共同的易的经验与易道是可以肯定的。

三 从易的经验与体验到易道的建立

有关易的原初观念的发展与易的经验的关系,我们还可以指出古代以物易物的交易和交换行为的启发作用。《系辞下传》中有谓“日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸噬嗑”。这被认为是神农

① 我在此分别“易之道”(《周易》系辞下第十一章提到此词)与“道之易”。“易之道”是基于易的经验与体验而论述易的表象律则及正体之动,“道之易”则为后来道家老庄及淮南形成的道的认知体验的演申出来的宇宙论和自然哲学。在此一基本分别下,道家之学显然肇源于易学或“易之道”的体统。儒家《易传》及《中庸》的本体论则直接发挥“易之道”的精神。道儒显然同源于“易”,而有共同又重叠之处。此一重叠即是“易之道”与“道之易”的重叠。

时代的事。交易的经验是互通有无,由货物的流通,满足人群需要。故具备了变易与配合的两层意思。这种交易经验丰富了易的观念,也可以说,由于易的原始变易观念,交易行为可以认定是一种变易方式。

人类生活的目的是建立秩序,找寻意义,追求目标,三易之作以及《系辞》中的文明制作取象论就是这一人类文明进展的写照。今人如能透过《易经》的取象网络来了解古代文化与文物的所以然,必能获得丰硕的成果。在这种意义下,易的体系的建立就标志着中国文明发展的重要成就以及易的文化观的重要性。

有关“一般未定之易”的观念,是基于易的经验普遍性而提出的。这个“一般未定之易”应是原始各民族部落共同具有的,但只有在伏羲、神农、黄帝、夏、商、周这个序列中,易的经验才结晶为高度体系化的易的系统,这就是“周易”成立的原始。由于易的经验包含“物物相生”、“有无相生”、“物品交换”等多元经验。易的体系化可以用来说明易的多元经验是必然的。

易的多元经验中除了上举文化、配合、交易等义外,《易传》尚有简易与不易之说。^①什么是简易与不易?上节虽略有论述,由于并不完备,故有再申论之必要。郑玄举《系辞》“夫乾确然示人易矣,夫坤隤然示人简矣。”以明简易,举“天尊地卑,乾坤定矣,卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣”以明不易。但郑玄的解释也不够充实。因乾坤之所以示人以易简乃在乾坤之所维极具彰显直接,故易简仍可指万物的变化配合之道。当然,我们也可以把易简看成乾坤的原始创化作用,而把变化看成一般事物的有无相生。但易简确含“容易简单”之意。于此我们可以把易的作用简化为乾坤或阴阳偶合创生万物的作用。若用符号表示则“—”表乾,“--”表坤显然是易的实体经验的简易符号化。因而才有“易则易知,简则易从,……易简而天下之理得矣”的说法。基于此,我们可说易之简易义是指易的符号化,条理化。就此符号化的易的体系,我们更可能把握实质的变易现象以及易之实质(即

① 郑玄在《易论》言:“易一名而含三义,易简一也,变易二也,不易三也。”

变易本身)之不易或不变。故易的三义之说也意含了易的经验的观念化和体系化的发展。

在《周易》中,“易”之一词是多义的。在《易传》中有时指《周易》之书,有时指易的实际经验,有时则指易的体系。更重要者,“易”有时指的是易之道。在此意义下,易的观念完全本体化和宇宙化了。“易”就是宇宙秩序和变化本体了,也显示为易的观念、易的体系是创造力。《系辞上传》第五章云:“生生之谓易”,第七章云:“天地设位而易行乎其中矣。成性存存,道义之门”。这两处“易”之一词明显指的是易之道,易之体,而非指易之书或易的观念体系。《系辞上传》从第一章开始就对易的创造力的两端——乾坤作了实质的说明:“乾道成男,坤道成女。乾知大始,坤作成物。”第四章说:“成象之谓乾,效法之谓坤。”第五章又说:“夫乾、其静也专。其动也直。是以大生焉。夫坤,其静也翕,其动也辟,是以广生焉。”乾坤之道就是易道。故《系辞上传》第十二章说:“乾坤其易之缊邪!乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易。易不可见,则乾坤或几乎息矣。”《系辞下传》第六章则言:“乾坤其易之门邪。乾阳物也。坤阴物也。阴阳合德而刚柔有体。以体天地之撰,以通神明之德。”由此可见易之为宇宙的生化活动,其一静一动,都与宇宙的定位与成象有关。在此意义上,《系辞上传》第四章才说:“易与天地准,故能弥纶天地之道。”第六章说:“夫易广矣大矣。以言乎远则不御。以言乎迩则静而正。以言乎天地之间则备矣。”《系辞下传》第十一章则谓:“其道甚大,百物不废。惧以终始。其要无咎,此之谓易之道也。”

易之道变化多端,变动不居,故人必须在变易的经验中才能体会到易之实际。《系辞下传》第八章就易之为书以言易之为道,但也由此可见易之为书的体系与意义何在:“易之为书也不可远。其为人道也屡迁。变动不居。周流六虚。上下无常。刚柔相易。不可为典要,唯变所适。”由于易道的变动不居,不执着于一物,不限囿于形体,故《系辞上传》第四章指出“神无方而易无体。”说易是“无体”在强调易为变化之机,创造之源,但又是与天地万物不相隔离的,但易却是一个整体,一个过程,故为无体之体。在此一意义上说,

易是形而上之道,但却不离于形而下之器。也就是“太极”,能够化生万物。再者,易道的功能也是可以预先限定的。所谓“神无方”就是指易道作用的灵活性。易道有此不拘于方所的潜能,故易能“穷则变、变则通、通则久”。了解易的变化之道,人就能够“化而裁之”以变,“推而行之”以通,“举而措之天下之民”以成事业(《系辞下传》第十二章)。人心也就能够“无思也。无为也。寂然不动。感而遂通天下之故”(《系辞上传》第十章),因此也就能够因知易“以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑”。(《系辞上传》第十一章)

以上所论述的易之道显示出易的经验是有实体的有对象的,此一对象转化易的经验为易的理解、易的体系和易的智慧,使人能臻于“与天地合其德、与日月合其明”(《乾文言传》)之境。但也能使人“开物成务”(《系辞上传》第十一章),利用发明,为民谋福。易之道一则显为易之书,说明“周易”的基础何在,二则显为筮卜之道,说明筮卜之作用何来。总结“易”之一词的意义,则“易”也有新的三义:即为易之为道,易之为书,易之为筮三者。后两者的根源是前者,易之道也就兼为易的观念化和体系化的主体与客体了。易道也就成为中国哲学思想的原点和源头活水了。

从以上我们对易的原始和渊源的了解,我们特别提出易的经验为认识“易之道”和易之体系的起点。为了真正了解易道,我们必须重视易的经验和易的认知。易是自然万象相互关联转化的代名词。因之易可以涵摄人类的生活环境、人类的文化活动与人类的心性活动。易的世界也就是自然、人文社会、文化与人性相互影响的机体世界。易之为文为书、为经为典就是中国古代哲学思想的结晶。这个为书为文、为经为典的易是指向易道之实际的,使我们对易道之实际有新的经验,新的理解。易的经典可以帮助解释易的现象,但易的现象也可以提供我们对易道与易书新的认识。易道的发展也就在于易道与易文的交互作用了。更有进者,我们对易之道所包含的一切可以有科学的、哲学的、文化的、艺术的体察的掌握。但这些体察与掌握都是分门别类的。如何综合它们,建立各学科间的网络关系并加以整合,这就是易道之学所要特别看重的。

四 易的体系与向度的分析

自易的体验到易道的建立是一项理性化认知的过程,表现了经验的综合作用和理性的析解作用。故自共同起点的易的原初体验需经夏、商、周这个长久的过程才形成一个完备的易道体系,同时展现易的一般性、根源性、创造性、网络性、对偶性和多元性。这可以说是易的宇宙观与易的本体论的建立,也可以说是易的实用学和易的修养论的推广。现在我们可以分别就易道的定位化、体系化、机体化、意象化和实用化来分析地说明此一成果。

(一) 定位化:由不定之易走向一个乾坤定位的六十四卦体系。乾具备了完整的元、亨、利、贞的价值,不受任何条件的限制。故《周易》实现了易的根源的无限的创造力和无条件的价值,亦即《系辞》所说的“生生不已”的广生与大生之德。

(二) 条理化:原初“不定之易”逐渐凝聚成各种不同的变易模式和变易律则。至《周易》,变易法则已明显体现为“一分为二”的根源创化,和“二合为一”的对偶创化。除了乾坤的原始典范外,尚有形成序列的各种对偶性变化原理。六十四卦因而形成一个流程,并如我所指出,显然具有结构上的逻辑秩序。

(三) 机体化:《周易》六十四卦由八卦相重而成,故有上下与内外卦之别。卦中之爻,可以上下变动不居,周流六虚。如把筮法考虑在内,卦与卦之间又存在着一种偶因性的和时中性的相连关系,可名之为本卦与之卦的关系。这种关系当然可用卜筮的数值来决定,但也可以看成一种代数性的转换关系,由代数规则来决定。汉易中的象数系统就是由此而来。这也就说明六十四卦之间存在着多重结构上的机体关系。整个卦系表现了卦的连锁,卦的内部又表现了爻与爻的连锁。如果把卦系看成爻的组织,则每一爻都有其在整个卦系中机体性的位置。卦系的整体影响卦系的最小部分,卦系的最小部分也影响卦系的全体。在这重重相因互含的网络中;卦的形象意义和函数关系也是相互决定,相互关联的,达到象征宇宙有无相生、变化无穷的目标。

(四) 意义化:卦的符号系统都有原始的意义解释,这是透过卜筮在具体的时空条件下呈现出来的人的知觉和判断,融合了宇宙观、人生观和人性的反省,也表现了人的主动能力。卦爻辞的发生绝非单纯的主观因素所决定,而是在卜筮选择的时空焦点上结合外象和内心引发的反思,故同时有象、数、意、知等成分。这也就是卦的意义的多项来源。

必须指出的是:卦的意义是经过经验的累积而来的,但这是在卦的系统中相对决定的。因之,我们可以把个别的卦的意义(包括卦爻辞所表现者)看做经验之和在卦的体系中的一种分配。换言之,我们可以说一个卦的意义是:在长久经验的时间过程中通过相互比较、印证而呈现与固定下来的知觉判断与价值判断。这样我们才能解释《周易》卦系中的卦爻辞与卦象何以大致相互对应一致。其整体的象数与意义的对应又能导致一个宇宙的图像,最后显示为一个《系辞》所刻画的宇宙论与本体论。

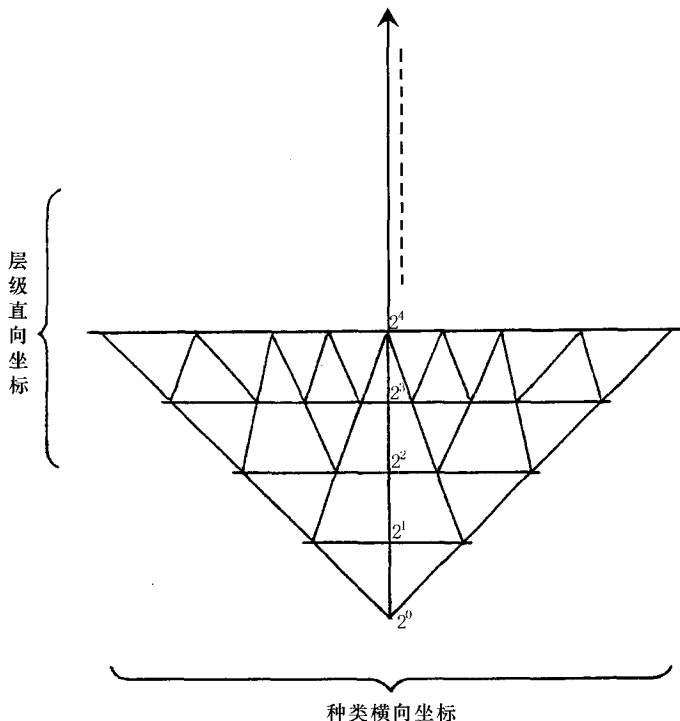
总而言之,易的经验的意义化是一个开放的过程,在整体卦系与个体卦象的交互影响下可以随时拓展新境与新意。意义配合形象形成一种主客合一的意象,使卦的取象愈为丰富。

(五) 实用化:易的体系化不但显示了一个宇宙图像,更被用来作为价值选择与行为定向的指针,因而成为卜筮的参考系统和坐标系统。人如在大海中航行,如何确定航行位置和航行方向,都需要在航行海图上做出定位,或相对自然的星空做出定位。易的体系化提出了人生之舟所持的一个海图和星空,而卜筮则是相对这个海图和星空的定位方法。易的体系的实用性也就于此可见了。

易的体系在空间上是笼罩天地万物的,在时间上是涵盖古今往来的,故易的体系是一个宇宙体系。在时空中易的体系又是具备全息的性质,即全卦系的信息同时反应在每一个个别的卦中,这是由于每一个卦可以自任何另一个卦转换得来。这不但是数理上的可能,而且也有实质的经验可以使转化发生。但在任何一种时空条件下,相对一个价值视点,一个情况或处境只允许一个卦的有效落实。在一个卦的有效落实中,这个卦是有排除性的,

除非该卦具有变爻,因而导引另一卦(之卦)的发生。这就时空中事件的发展轨迹来说是合理的投射。既然每一个时空案件下的个体事件可以有六十四种可能情况,每一情况又有 64 种变化的可能性,故每一个体事件包含了 $64 \times 64 = 4096$ 种可能发展性。这是就六十四卦典范来说的。若就超过 64 个事物分化的总数来看,则一个事件具涵的可能发展度更高。由于一个事件的客体定位是同时相对于直向层级坐标和相对于横向种类坐标来决定的,其决定性的程度也是一个变数,而人则是这个变数的值的决定者。^①而

① 我们可以把直向层级坐标看成是易的“一分为二”的进程的坐标,把每一进程阶段或层级的卦象分别排列看成横向种类坐标。物之为物,事之为事都要以在这一坐标系统中获得定位。这种定位包含一个观点或取向。同样,一个观点截取面也能决定一事物在此一坐标系统中的定位。此一坐标系统可简示如下:



人之所以能决定则又反映人的价值定向,结合了一个整体的人的科研成果和经验,也代表了一个文化社团的价值选择。易卦辞有吉、凶、悔、吝等数种价值。显然,每一价值的文化内涵则需从该文化的时空人物背景来判定。

基于以上的了解,即使卜筮的用途已经消失,易的体系作为宇宙变化的知识体系或作为行为的价值体系,仍是有实用性质的。事实上,如果我们以知识或理解为出发点,或以知识为理解情况及选择行为的方法,易的体系仍具有显示方向、说明关系的启示和直观作用,而一个知识体系或一个价值体系也可因之增强其全息性能。荀子言:“以贤易不肖,不待卜而后知吉;以治伐乱,不待战而后知克”(《荀子·大略》)。又说:“善为诗者不说,善为易者不占,善为礼者不相”。(同上)。这就是以广博的知识和深厚的智慧取代占卜的方法并以之为个人与社会行为定向基础的最好说明。

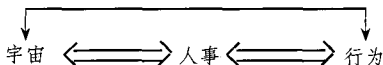
以上所述易的体系形成的五个角度应看成是同时并行发展的,而不能看成是线性的因果关系。易的经验定位就已具有条理的内涵,也体现为一个机体化的雏形。其实质意义的产生,一则受到形式结构的引发,另则受卜筮经验的决定。而这两者又是相互牵连、相互决定的。故易的经验导向易的观念,易的观念导向易的体系的建立。这是一个多重因素汇集互动的过程,也是多重因素和多种需要融合凝聚的成果。基于此一了解,三易的形成及先后发展是极其自然之事。

《周易》作为易的系统化最高的成就显示了三个机体相关的系统与层次:一是宇宙自然取象系统,二是人事文明取象系统,三是心理行为取象系统。这三个系统的存在见之于易卦意义的确定与卦爻辞之形成。它们自然也成为后来《易传》——尤其是《彖传》、《象传》、《说卦传》与《系辞传》——发挥义理的根据了。对此三系统的内涵与关联,此处只能简单指出,细节尚待专文讨论,而它们与象与数的关系则更另需详论。

明显的,自然宇宙取象是《周易》体系的原始基础,这从八卦的命名和形象就可以确立。但观察六十四卦,则可发现人事文明的取象和心理行为的取象就与自然宇宙的取象同时并存,并相互混融(当然仍依照一定的内在的

逻辑)。这一并存与混融显示宇宙、人事与心理,也就是人与天地;也逐渐融合一体,构成一幅人文世界的图像。这种融合的准则是:宇宙自然能够启发人事文明与心理行为的意义和价值,人事文明与心理行为也潜藏了宇宙自然的本质意义,代表人类社会参与宇宙自然、宇宙自然参与人类社会的互动状态。当然,社会的人事文明与个人的心理行为,两者之间更有密切的关系。两者相互决定与别衡,赋予易的体系新的特色,并由此开发出价值系统。这是把宇宙自然也价值化了。在此一价值系统中,人自觉是意志自由的,故可经由知识解释宇宙自然现象而选择价值行为。人们行为不但具备了文明意义,也具备了宇宙意义。因其具备了改变环境及自我的主变力量,因而能够创造新的事物体系,提供新的配合条件,最后同于宇宙的生生变化之机。

我们可以表明宇宙、人事与行为的机体关系如下:



我们也可就《周易》六十四卦的命名及其取象的重点来划分上述的三个系统:

一、自然宇宙取象系统:乾、坤、离、坎、兑、震、巽、艮、屯、蒙、复、升、萃、节、小过、大过、恒、井、益、损、夬、大壮、涣、晋、丰。

二、人事文明取象系统:需、讼、师、比、小畜、履、明夷、家人、睽、革、鼎、归妹、井、困、泰、否、同人、大有、蛊、贲、剥、既济、未济。

三、心理行为取象系统:谦、豫、临、观、噬嗑、颐、无妄、咸、遁、蹇、姤、旅、中孚、随。

应当说明的是:我们是用现象学方法就原始意义来划分个别与卦有关系统的归属问题,并由比较和衡量来确定其关系。再者,有些卦是跨越系统的,如《恒》卦可以见之于自然现象,也可以见之于人事文明与心理行为,较有跨越性。正因为有许多卦是可以跨越系统的,上述三个系统的联系乃是机体性的。更有进者,“自然宇宙”、“人事文明”和“心理行为”的本象都是八卦的组合,故都含摄了宇宙因素,具备了宇宙意义,如《需》卦即象上水下天

之状。故以上三系统都有“宇宙信息码”(comic code)的基础,因而可以彼此进行信息的交换,使宇宙自然取象的卦象也取得人事文明与心理行为的意义。关于此项,上文已引《系辞》中伏羲、神农、黄帝的文化创制为例说明。

上述《周易》体系所含的三个系统相互融合为一体,乃能凝聚出来一个价值目标的取象系统,此乃见之于元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝等价值的分布于各卦。价值的来源是宇宙、人事与行为的平衡与和谐,也就是上述三系统的协力作用(Synergy)呈显的新的创造。人类对价值目标本身的追求也就是维护每一系统的发展性以及三系统之间的融合性的一种力量。

五 易的未来发展与未来研究方向

基于以上的讨论,我们可以对易的未来研究方向做出下面三项要求:

(一) 易的研究必须面对易的经验做更深入更广泛的考察与了解。当然我们不必像伏羲仅凭感官知觉观天察地,因为我们已有更精密的科学技术和科学仪器来对自然做出较详尽的观测。但伏羲的求广求细的宇宙认知精神却是值得我们效法的。易是察微知几的学问。察微知几是一项重要的求知方法。易的体系是机体性的,对事物的整体及其内外的机体关联多加把握也是易的求知方法。并用易的两项求知方法以整合今日分门别类的科学知识,正是人类知识发展所必经的过程。人类知识的整体化与机体化也将是最新的潮流。

(二) 易是一个层次分明的意义系统,也是一个多种因素相互诠释的诠释系统。诠释是尊重经验保留传统,而又从经验与传统中发现新知和新意。因而是结合人的价值目标与生活经验以及处境立场发展出来的境界。这也是一个辩证的过程。但诠释的辩证不重矛盾,而重矛盾的解除、重整合与和谐。这是一项一分为二、二合为一的整体思维方式。这是今日强调多元经验和多项观点的出发点所需要的。尤其面对东西方文化经验与哲学思想的迥异,如何结合东西文化为一体是一项划时代的挑战,易的体系提出阴阳互

化、有无互补的诠释系统模型正是面对此一挑战的最好方法。

(三) 易的理论体系与其行为体系是合而为一的。易卦基于象与数而有卜筮之用,卜筮若视为一种决策方法,也有其相对的理性基础,而不可单纯的视为迷信,卜筮及卦爻辞所假设的宇宙与人生是一个开放和具有创造性的宇宙。正因为宇宙整体中永远有未定的因素,而人类整体也有自由选择的能力,故了解何时何地做何种正确的行为选择以达到人生平衡充实的目标是可能的,同时也是可取的。易的价值系统有明显的实用性,但其实用性的泉源则溯自人的创造与宇宙的创造性。人与宇宙及宇宙中的事物可以有不同性质的关系。掌握天人之间与各种事物、人物之间的和谐化的潜力,消除限制和矛盾,相互发挥创造性,必能为人类带来福利,为自然环境生态带来平衡。我们必须要有这种实用的,但却是理性的和基于经验的认知精神来研究易的现象和易的经验。由此观点,易的哲学也是对知行分裂、人天疏离、社会异化和物化提出建设性的批评和正面的解决方式。

基于以上三点要求,我们也可以提出易的未来发展和易的研究的三个重要范围。

(一) 易的理论发展与理论研究。此即发挥易的理论性与意义性的体系研究。但为了突破过去有限的经验,我们必须根据科学提供的新观念、新技术、新知识来开拓、来诠释易的理论,或用易的理论来开拓、来诠释新的科学知识和新的科学经验,并借两者的互谏来开拓与引发新的科学经验,建立新的科学理论和从事新的科学发明。这一点很重要,因为它说明易的理论研究不应是比附,而是创造。易的理论研究可以是建立新知的方法媒体和桥梁,但它也可以是科学知识系统的哲学理论基础、本体和评准。近代自然科学有许多未解决的问题,人类对知识的追求也永无止境,如何发现易的知识理论并使之有经验的成效,实乃发展科学《易经》或《易经》科学的目标。

(二) 易的实用发展与实用研究。易具有极大的实用性。就决策方法而言,易的体系提供了一个原始的决策模型——此即卜筮的模型。当前我们自然不应以卜筮为决策预测之道。相反的,我们当就科学的决策技术、决

策理论来探讨易的有关预测、决策和管理的实用技术,并进而建立有各种实用目标的易的理论系统。因此,我们可以发展易的决策学、易的管理学、易的宏观经济学、易的微观经济学,易的未来学、易的生产与分配理论,易的销售与市场理论等等。这都是以兼具易的体系的认知与社会科学知识为前提的。研易者不可闭门造车,坐井观天;而发挥易的开放求变求新的精神以建立易的社会科学,目前最为需要。

易的另一项实用发展与实用研究,乃是医学《易经》或《易经》医学。《易经》与中医理论自春秋以来就结合在一起。但中医的发展与现代化则有待于吸收西方医学知识,参考西医临床经验,并加以扩大钻深,期以建立更新颖更有效的整体医学理论,作为《易经》医学实用的基础。最后,易的实用研究当然还可以笼罩气功、艺术、人工智能、电脑设计等等方面。这些也都需要先行掌握有关现代知识与技术或技艺,才能与《易经》结合以开拓新知和新境的。

(三) 易的历史发展与历史研究。易的历史是中国哲学史和中国文化史的重要部分。事实上,它是与中国文化与中国哲学的开创与萌芽密切相连的。我们说易是中国哲学与中国文化的原点和源头活水丝毫不为过。中国哲学与中国文化的历史发展的每一阶段都受到《易经》思想深刻的影响。易的历史是指《易经》思想和易学研究的历史,但也可以指《易经》思想影响其他学术或技艺的历史。《易经》影响中国医学和医术,医易的历史自然也就是易的历史的一部分。就易的哲学的历史来看,此一历史充满了生命智慧和宇宙智慧,易的象、数、义理的发展更是具有哲学意义的课题。易的历史透露出人类思维整体化和机体化发展的途径,在今日科技整合的运动中占据极其重要的地位。对易的历史的研究不但能够彰显中国文化和哲学的根源性和整体性,使我们对中国文化的各部门提出一个更深厚的认识,也能够发挥中国文化和哲学的开放性与前瞻性,为世界文化做出贡献。基于此,易的历史研究也能为易的理论研究与易的实用研究提供原料和灵感,增进易的理论性和易的实用性,从而开拓出一个易的人文字宙和价值世界。

“易”的象、数、义、理一体同源论

- 一 “易”的发生之四个阶段
- 二 象的原始性
- 三 数的变化性
- 四 占卜与象数
- 五 象数与数象
- 六 数字卦的形成及其意义
分析
- 七 象数的诠释与易卦系统
的发展

一 “易”的发生之四个阶段

一般讨论《易经》或《周易》历史发展是指《周易》形成后经先秦易、汉易、唐易、宋易及清易的历史发展。此项《易经》研究是发展《易经》所需要的,它可以作为一个时代文化文物的依据,也可以显示某一时代学者的思想内涵,对《易经》作为一个系统思想的了解自然有所彰明。事实上,此一易学历史的研究也可显示《易经》思想的辩证发展,但也突出了其限制性,更呈显《易经》系统中发生的问题。我在此处所指出的易的发展不是先秦以后易的发展,而是先秦以前易的发展。此一发展可说是由受精、胚胎、成形,逐渐长成为一新生儿的变化的过程。这也是所谓易的发生学的发展过程。在此,我以原始易的系统的形成到《周易》,再到先秦儒家易(即《易经》)——构成了这一个发展过程。

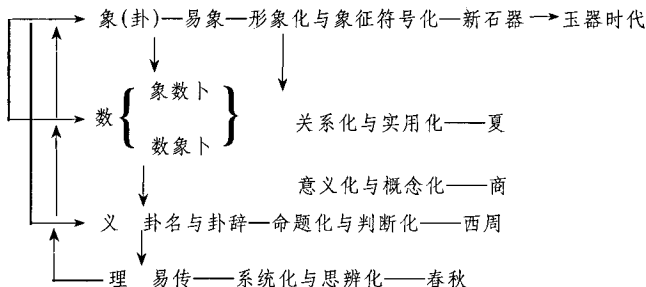
基于我另一论文^①的分析,我们可以把易的发生分为四个阶段:即象、数(卜)、义(辞)、理四阶段。这四个阶段也代表《易经》之成为《易经》的四个层次或四个成分。今本《易经》(以朱子《周易本义》为例)固然是汉、宋、清易学者组合而成,但构成易的思想的原始因素却是保存在其中的。而其中保存的四个因素也不外此四项。四项中“数”的一项较不明显,而要借重解释来说明,但“数”作为解易的一部分,自汉以来即已通行。虽然王弼一扫象数,但“数”仍是解释易的一个重要环节。即使就程颐的《易传》而言,“数”对易的解释仍参与在以理对易的解释之中。

我所说的四个阶段分别代表着:易的经验的形象化与象征化,这是象。易的形象和象征符号的关系化以及在时空位置上的排列化以及应用化与实用化,这是数。易象的关系和排列,亦即易象在数的关系中呈显意义及凝为

^① 见拙著《易的原始及其未来发展》一文,原载刘大钧教授主编的《大易集成》,北京中国科技出版社出版,现收入本书第一部分第二章。

概念,这便是义。易的意义和概念发挥为命题及判断,并形成系统,这又代表理的出现,也就是易象、易数、易义的整体化和思辨化。

我们可以把这四个阶段的时代简单地列举出来,即如下所示:



图中↓表示时间中的发展过程,↑→则表示认知和诠释的丰富过程。

二 象的原始性

先就有关象的原始性讨论:易的经验必借象以表达,这是由于人必须先观象才能认识世界,包括人的生存环境的大宇宙和小宇宙,甚至人的自身。故《系辞》才有:

古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。(《系辞下》)

圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶。(《系辞上》)

《易》与天地准,故能弥纶天地之道。仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。原始反终,故知死生之说。精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。(《系辞上》)

是故天生神物,圣人则之。天地变化,圣人效之。天垂象,见吉凶,圣人象之。(《系辞上》)

象是先与的,人因经验和直觉而得现象。由于对象的分类(四象),乃产生八卦,卦(指八卦)即现象的形象化的符号表达,故卦也就是象。此处值得注意的是象是天地日月、鸟兽人物,故是宇宙一切万物。观察不只是观其静态之物,而是动态的体会过程,包含认知精气为物、游魂为变的状态变化,以及领悟幽明之故,死生之说。故观象通变包含了原始反终的整体考察和思辨推理。若象不广、变不通,则一个人就无法综合经验成为符号而掌握象的特征及其关系。最后还需要从象的变通中看到,象所启示的人的行为效果及价值,产生了吉凶咎吝的判断,并以之作为取舍行为的标准。

“八卦”系统的成立可以认为是观象通变的结果,故八卦即为八种形象符号,而八卦系统即为中国人原始的象与数的宇宙学,表达了一个宇宙图像,一个宇宙整体与部分的关系网络,由此,易的象便达成了易的系统的符号了。《系辞》里说:

- (1) 圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。《《系辞上》》
- (2) 八卦成列,象在其中矣。因而重之,爻在其中矣。《《系辞下》》
- (3) 是故易者,象也。象也者,像也。《《系辞下》》
- (4) 易有四象,所以示也。系辞焉,所以告也。定之以吉凶,所以断也。《《系辞上》》
- (5) 圣人立象以尽意,设卦以尽情伪。《《系辞上》》

此处所指的象就是把天地万物的象加以象征符号化,也就是八卦以及重卦。故易的八卦系统就是法象系统,“是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时,悬象著明莫大乎日月”(《系辞上》)。法象是对宇宙的模拟,但关于此项有三点要说明。其一,《易经》八卦的模拟宇宙是动态的,不是模拟其物的形,而是模拟其形的变化;其二,《易经》模拟宇宙是全息的,即凡是宇宙间万

事万物都是息息相关,故每一物象之变化都与别外物象有关,故每一卦必须与另一卦有关;其三,每一事物现象又有内在的变化,故每一卦象又包含了内在的变化,此一模拟内在变化的形象定为爻。《系辞》言:

圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻。(《系辞上》)

道有变动,故曰爻。爻有等,故曰物。物相杂,故曰文。文不当,故吉凶生焉。(《系辞下》)

爻者,效天下之动者也。是故吉凶生而悔吝著也。(《系辞下》)

爻即动之象,于此可见,“—”与“--”两个符号在八卦的网络(connect)中可看成表示“动”的情形,“—”为“动以直”,“--”为“静以专”;“—”是“动之辟”,“--”是“静之翕”。两者的意义是直觉得来的感受的一种综合。从这一直觉的综合看,“—”代表的是刚,动,阳,也就是刚、动、阳的一种协合力(synergy)和协合感(synaesthesia)。同样,“--”代表柔、静、阴的协合力和协合感。刚、动、阳是可以体知的,是人对自然的了解。把这三者合而为一就叫乾,把柔、静、阴合而为一就叫坤。但乾坤也是相对而言的,正如前三者也是与后三者相对而言一样。乾坤代表前者与后者的一种关系,乾能创造(大始),坤能顺合(成物)。故乾坤的观念应是同时更生的,一如其他对偶性观念都是从两对偶之关系中发展出来的一样。乾坤的感受是从经验得来的,故是综合不同事物的观察并在相对情况中归纳出来的。《说卦》中所举的第七章至第十一章所指的乾坤等取象,就表明了乾坤之象与爻的具体经验基础,故八卦系统是天地宇宙的真实写照,而为宇宙动态学的缘故即在此。

我认为,此宇宙形象动态学,最早可推之于新石器时期,即公元前三千年至公元前一千年之前。对此,最好的证明见之于最近几年来中国华东、华北地区发掘出的考古文物——琮。

琮是《周礼·大宗伯》章提到的礼器,它是与璧一起用来礼拜天地的:“以

玉作六器,以礼天地四方:以苍璧礼天,以黄琮礼地。”琮的特征是外方里圆,上下贯通并圆如筒,且突出上下端。玉琮早在清末就有出土,近年来在江浙一带出土更多。这是属于良渚文化的要件。其实山西龙山文化和安徽薛家岗文化、广东石峡文化,都有玉琮出土,可见玉琮是广泛地存在于中国古代文化中。^① 玉琮的存在最早可断定在公元前三千年,甚至可推至新石器时代。

玉琮的存在所显示的意义为何?显然,玉琮是男女阴阳配合的表征,也突现了天圆地方,天地合一的观念。由于玉琮外形上雕刻了易四象八卦,可见玉琮有表现天地贯通为一体的意义。这是一种天地、阴阳可以分别而又可以交合的象征。天圆地方的观念见于《说卦》中也有“乾为天,为圆”的说法。《周髀算经》则有云:“方属地中,圆属天,天圆地方。”故吾人可以假设取象自然的象征性意识在新石器时代就已萌芽,而其象征的内容则是天地的关连和贯通,故是以易的经验为主的。甚至更早的仰韶文化里也有用鸟纹来象征天地的媒介、生死的沟通以及人神的沟通,这种沟通就是易的经验的一部分。可以说,在从石器过渡到青铜器的玉器时代,即有易的形象的象征符号的发展了。基于此一形象经验,易的发展得以从象走向数了。

三 数的变化性

《易》从形象符号走向数,是基于两种需要:一是理论的需要。为了掌握象与象的关系以及象内元素的关系,不能不用数来表达。象与象的关系以及象内元素间的关系可以是静态的,也可以是动态的。事实上,静态只是暂时性静态而已,动态的关系涉及的变化可以是量的改变,也可以是基于量的质的改变,或是元素间化合的变化。故《系辞》有言:

^① 请参考张光直《谈琮及其在中国古史上的意义》,载《文物与考古论集》,北京文物出版社,252—280页。

极数知来之谓占，通变之谓事。（《系辞上》）

参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之交，极其数，遂定天下之象，非天下之至变，其孰能与于此？（《系辞上》）

此处所指之数，自然指的是自然数(integers)，是由数(count)众多个别事物的多少而来，《左传·僖公五年》有言：

韩简侍，曰：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数”。

《说卦》中又说：“参天两地而倚数。”

要表达变化及关系需要数，要预测变化及关系自然更需要数。也就是要把一个道理或真理显示出来，数就是事象中的内在关系或内在变化关系。变化后的关系自然可以用新的数以表达。在此意义下，数为实际测知或表达新的变化关系所需要，但此需要仍是表达新关系、新意义，不是完全为计算某一数值。这就是卜与筮所需要的数。无论是卜或筮，其目标皆在就解释一新的现象征兆或符号，以说明新的现象的性质，以定吉凶。《系辞》言：

爻有等，故曰物。物相杂，故曰文，文不当，故吉凶生焉。（《系辞下》）

爻动的结果构成文或象的当或不当，是由形成的外在关系或内在关系来决定的，这种内在关系或外在关系就是一种数。故卜与筮必须用数，但其用法及目的乃是寻求关系、形象、意义、价值以及因之而引起的决定。在此我们可以看出易数之发生是与实用的目的有关系的，而卜与筮就是为了实用，故易数必然是卜的一部分。只要易象走向卜或易筮，就会有易数发生。

四 占卜与象数

易象必然要走向易卜与易筮吗？回答此问题并非是必然与否的问题，而是自然与否的问题。上已陈述易象系统可以是一个宇宙图像、一套现象呈现，但此一宇宙图像与现象呈现除作为认识观察的对象外，自然也可以用来作为行为取舍的根据和变象的参考系统。如果一个人能够仅仅观象或查看图像就能判断其重大行为的取舍，此人必是有神赋的透视能力，否则便仅是推测和冒险而已。科学的决策方法是从过去经验测知未来，如经济发展之预测等皆是以统计法则作为引导的。古代的人并没有发展现代科学的预测方法，加之卜的占筮情况往往是最单一和独特的，故必须依靠个人智慧来决定。易卜或易筮就是一种创造解释机会及解释资料和解释根据的方法。

其占卜成立的条件是：

1. 它无法用过去事例来投射(principle of ignorance)。
2. 问事者的处境为明显的不定(principle of uncertainty)。
3. 处境选择的充分独立与独一，常为价值意义的重大选择(principle of uniqueness)。
4. 个人选择与行为将影响事件的发生(principle of co-determination)。
5. 必须在短期内做出选择和决定(principle of urgency)。

易卜和易筮即针对这些情况发展而来，故占卜乃是在不确定的处境下所作的基于解释的自由抉择。要做此一占卜，自然仍以具备一般对世界的认识为最佳。易象即提出此一世界景观(world-scenario)。故易卜与易筮即为相对此一世界景观的，亦可看作易象的宇宙图像所作的决策方法。从这一角度看，卜筮并非迷信，而是理性思维的产物。其成为迷信，乃是科学发展后相对科学和经验已有的成效和方法而言。今人许多事不必用占卜，因为可用科学认识来推测、预料。但并非所有价值决策都可以用科学作选择，在此情况中，卜筮仍可以有极高的重要性。再者，任何一种卜筮方法并非完

美的,也不可能完美。因为若真有完美的卜筮方法,卜筮就成为万灵的决策方法了。然而完美与否完全取决于未来的成果,若真有完美的方法,就等于把不定之未来加以固定了,此有违易之经验。

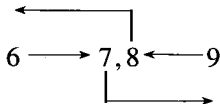
我曾说明了卜筮的相对必要性,对易象系统转成为卜筮的根据,也就显而易知了。易象是一种图像,卜筮是一种据图索骥,故为一种世界定位之举。每一卜筮即为每一件世界定位之举。一则显示出了人之处境,再者显示出了个人选择及参与改变处境的潜力。从这一角度了解占筮,可以说占卜有占卜之逻辑,此必须在实际处境中加以理解,卜占方法的发明也是极其自然的事。

中国古代殷商即有龟卜,到商末周初产生筮卜。此处需指出的是龟卜与筮卜都是易卜,也就是以易的经验与易的图像为背景的。故无论龟卜与筮卜如何应某种环境因素而具体发生,都是与易有关的。商周的宇宙思想传统的基本一致性是要肯定的。吾人也可以说筮卜是西方周人原来就有的,正如东方的殷人原来就有龟卜一样。^①至于周后来取得天下后,逐渐用筮卜代替了龟卜,殷易也就逐渐转成为《周易》了。以上言三易之说,一方面指的是三代各有其易象系统,尽管这些系统单元都一样,但其排列可以不一样,解释可以不一样,故其取名可以不一样,其重视的中心起点和目标也可以不一样。另一方面,三易之说指的是与之相应的占筮方法。商人用龟卜,周人用筮卜(另有卜筮之说),这是吾人大致可以确定的。夏人是否用龟卜,吾人自然不可知,但如果参考《洪范》中箕子说的“天乃锡禹洪范九畴”的话,吾人可以假设卜筮在夏代也是有可能的:“七、稽疑。择建立卜筮人,乃命卜筮。”《洪范》中并明定龟从筮从的决策方法。在此一了解下,吾人可以说卜筮可能发展甚早,也许开始并非固定算计的方法,只是用的工具不同而已。到了商代,龟卜专业化了。到了周代,筮卜则成为专业,具备了《系辞》中所

^① 参见饶宗颐《殷代易卦有关占卜诸问题》一文,载《文史》第二十辑,1—13页,1983年版。

说的“大衍之数”的具有象的模拟性的种种数的计算方法。必须强调,龟卜与筮卜可以在商周期同时并行采用,它表现了两套易卜的方式和方法。

若从数的应用于占卜来说,数在商周的发展是值得注意的。首先可以指出的是,我们可以将龟卜以五卜为极限。何以用五? 此也许与五行之说有关,其来源可溯自初民对宇宙认识的范畴化。此见之于《洪范》所记,由五行,乃有五事、五纪、五福等分类,故五卜也就是对此五行传统的回应。有了这一类考察,到后来的筮卜,因其后来(也要因之说为后来)则作生数与成数之别;以1、2、3、4、5为生数,6、7、8、9、10为成数,少用生数而多用成数以资与龟卜区分。在6、7、8、9、10的成数中,又以9、6为变之上限与下限。即逢9要变为8,逢6要变为7。何以9不变为10? 因10的观念后起,而周人又以九为极限(且9变为10则天变可言了)。而6因与生数相区别,其能变为7是自然的变化:



但6、8为偶数,7、9为奇数,奇偶的区分应是基本的。偶数的单位是2,故变的可能在于奇变偶,偶变奇,或奇乘偶而变偶(如:3×2而变6),或偶加奇而变奇,如7+2而变9。7→9代表量的增长的变,8→6代表量的减少的变。6→9与9→8则代表质的变。易变即指易的经验是兼含量变和质变的。值得注意的是,奇偶观念的决定,代表了动静、刚柔的决定,奇数代表单物,有运动而刚健的倾向;偶数代表偶物,有静息而柔和的倾向。这都是由现象经验决定的。如果再把动与刚看成阳与健的突出明朗,把静与柔看成阴与顺的表征,则奇偶可与阴阳整合是极其自然的事。关于此,下文谈易卦符号时再详述。

此处要说明的是,在6、7、8、9的筮数中,6、9是变数,而7、8是不变数的性质便可决定。至于后来发展出“大衍之数”的卜筮法,获得6、7、8、9数的

筮数以成爻，自是一种象与数结合的结果。在此一了解下，吾人可以了解易数 6、7、8、9 除了有占卜的作用外，且有下列两项性质：

(1) 7、8 或 6、9 合为 15。15 乃成为天地之数。这是阴阳观念结合在一起的表示，有此表示，吾人可以了解到何以“洛书”以 15 为其整合数。“洛书”即代表天地之数，也就是代表天地的结合。

(2) 6 与 9 为变化之极限，故重卦之爻题，就是用 6 与 9 来表示。每一爻都有变的可能。爻之变动，或由 9 变 8，或由 6 变 7。故用 6、9 来分别说明爻性是适当的，但实际上爻变或不变，乃由筮数决定，故初六可以是 7，上九可以是 8。这是过去学者从来未加说明的。

五 象数与数象

从以上分析，吾人可以看到易数和易象有密切连锁关系。但吾人仍可区分象数与数象两类数与象的关系。讲象数的易学家往往未能将两者分开，因而造成混淆。以象为数，即用数来决定或表现象，即是数象。汉易中的九宫、飞伏、半象、互体，都可以用数的关系来表达。因为严格来说，整个卦都可以用数字来表示。自然，卦与卦的关系也可以用数的关系表示。但即使用数字，其所意含和传达的乃是象。当然也有一些情形明显的是以象为数，如以天干和地支为计算年月日的方法。天干和地支都是以象为范畴的，代表着一个生长过程，故具有浓厚的象的成分。因而吾人可说象中有数。但在易中的“太极”或“太乙”的观念以及两仪、四象、八卦等观念中，都是以数为象的，也就是数中有象。即使是“河图”、“洛书”之数，也可以说是更整体、更抽象地代表了一种象或象的关系。我们可以举“洛书”来说明，“洛书”是 3×3 的方阵。如果问何以是 3×3 ？可以说这是代表了天地人三才的整体。 3×3 即表示天地人三者各种可能渗透交流的相互关系。但 3×3 乃是 9 个数，9 个数之间要表现天地人的各种关系，自然要将 9 个数的关系加以调整，于是乃有全面平衡的“洛书”如下：

$$\begin{array}{ccc}
 \begin{array}{|c|c|c|} \hline 4 & 9 & 2 \\ \hline 3 & 5 & 7 \\ \hline 8 & 1 & 6 \\ \hline \end{array} & = 15 & \\
 & & = 15 \\
 & & = 15
 \end{array}$$

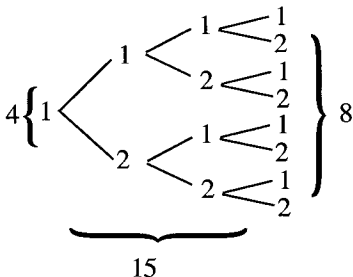
$\begin{array}{ccc} \text{||} & \text{||} & \text{||} \\ 15 & 15 & 15 \end{array}$

“洛书”的每一行数字相加都是 15,但 15 代表何种意义呢? 每行相加都是 15 又代表何意义呢? 如果我们把 15 看成 $5 + 10$, 到 15 代表的是生数加成数(6 至 10 为成数)的总和,也就是生长的过程。如果我们把 15 看成是 $7 + 8$ 的总和,则 7 与 8 正是易筮稳定的阴阳数。如上所述,则 15 就代表阴阳稳定的结合了。最后三行三列以及对角二列都是 15,正表示了一种阴阳全面与全息的大和谐。我所说的全息乃就 15 的构成方式而言。15 的构成方式有 8 种,而每种都是不同的生数与成数的组合之和。

《系辞》言:“河出图,洛出书,圣人则之。”此则是以数为先、象为后,数中有象,象中有数,完全恒等。总言之,“洛书”的数象征了八卦的象以及理想的象的关系。

准此,以天地之数 55 为图像的“河图”的数也可以解释为对天地生成过程及其配合关系的一种表示。此一“河图”数象也就成为卜筮的模拟对象,故《系辞》有曰:“凡天地之数,五十有五,此所以成变化而行鬼神也。”(《系辞上》)“大衍之数”就是除去生数的天地之数的余数,亦即为宇宙的代表。当然我们也可以说,为了要表达天地自然的象的和谐平衡关系,中国也就产生了数中有象的“河图”、“洛书”数学。

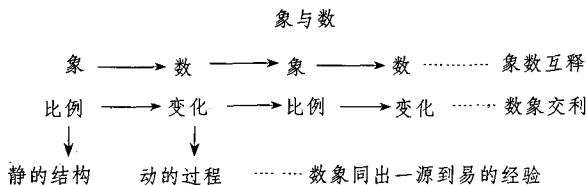
“洛书”数的平衡得之于 2 与 8 的易位。传统易学家,包括象数学家,对此易位的缘由并未加以说明。当然,2 与 8 的易位产生方阵等式是一个发现。但导致这个发现的易象的启示却不可忽视。首先我们必须了解古传太极图中显示阴阳交合互补而成图形,但在阴阳的分别区域中却仍是阴中有阳,阳中有阴。同理,在生数中可以有成数,成数中可以有生数。因而 2 与 8 易位,不但使“洛书”方阵成为洛书方阵的平等式,也实现了太极先天八卦的全息性。这种数的位置关系不只是数的问题,也是几何空间的问题或空间位置的问题了;易数因之是位数,因位而获得特殊的数的关系,而位之在此



“2”则为阴象或偶数。八卦之成就是 8 个数之成, 8 个数之成则又是 8 个卦象之成。作为卦象, 这八个数不是单纯的类数(cardinal), 也不是单纯的系数(ordinal), 而是一种兼含类与序的位数(positional)。之所以说之为位数, 是由于每一卦不但有纵向的相对位置, 也有横向的相对位置, 正由于横向的相对位置才排出了先天伏羲卦阵, 表现了平衡和谐的关系。同时, 又由于纵向的相对位置, 我们才看出每一卦之所由来以及何以要有 15 数才能生成八卦, 15 之数象地位也由此可知。如果我们把八卦看成是现象表层, 则七个数字或数象(一), (一, --), (二, =, =, =) 则可看成里层潜象, $7 + 8 = 15$, 7 与 8 也就是“成变化, 行鬼神”的数象或象数了, 邵雍用黑白、阴阳之相之衍生来表达此一数的生成过程, 不但受启发于易数, 而且也是启发于象之发生生成过程。总言之, 易数作为数, 既是 ordinal 又是 cardinal, 且是包含两者的位数。数中有象的数都是位数, 象中有数的象也是位象, 两者是相依相存的。

最后还要指出一点, 数的可用之处之一是计算天地之象合而为一的比例关系为何的方法。这一用处有如卜筮也是自然发展出来的。天地之象、天圆地方, 两者如何合一, 便可看作是一个数的问题。故运用数以制象, 是数发生的理由之一。《周髀算经》有言: “请问数安从出? 商高曰: 数之法出于圆, 圆出于方, 方出于矩, 矩出于九九八十一。”由于九九八十一的自乘, 可以制矩求方, 有了方, 再确定圆就容易多了。有了方圆, 则可制器具, 可以定吉凶了。象与数的关系于此可见, 但更重要的是: 如前所述, 早在玉器时代即有了天圆地方的思想, 而且还有天地合一的象征表现。这一层意义既导向数用于象, 又导向象用于数, 以及两者永恒的密切关系。

吾人可表示数象的此一关系如下:



宇宙原是象和数的整合,数象同出于一源,源体现在易的整体经验中。

六 数字卦的形成及其意义分析

讨论数与象的相互关系,自然不能不涉及目前甚嚣尘上的数字卦问题。1979年以来讨论卜筮数字(称契数)的文章屡有所见。张政烺先生的意见最为可贵,他最先说明契数是易卦的表现^①。这些卜甲上的契数易卦,不是三个数字就是六个数字,故可视为八卦与六十四卦的代表。由于数字卦(暂名这些以数为卦爻的卦为数字卦)仍是卦,不是数,所以,究竟数字卦与通行阴阳爻的卦的关系如何?数字卦的发生意义何在?这两个问题都是关于易卦之起源的问题,对易学的研究有重大意义,其重要性不亚于帛书《易经》的发现。

首先要指明,基于数字卦的发现,吾人可以确定:

(1) 周原与殷墟的卜甲都有数字卦的六十四卦,说明了六十四卦早于西周而可推自更早的古代。现今《易经》中六十四卦的特殊排列方式,甚至可说是证明六十四卦很早就产生了。

(2) 在卜骨上刻数字已见一个诠释系统(此即数的诠释系统)的作用。

(3) 数字卦之数字排列可视为爻与爻之名,而整个数字组列可视为每卦数字的什名。

(4) 数字卦显然与卜筮有关。

然而,基于以上分析,吾人是否就可以说易卦源于数字卦呢?数字卦就

^① 参考张政烺文《试释周初青铜器铭文中的易卦》,《考古学报》1980年第4期;又请参考张亚初、刘雨文《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》,《考古》1981年第2期。有关数字卦的问题,我在本文中有重点讨论,但我仍拟补充指出:数字卦只是图像卦的抽象应用,目的是为了“以卜筮者尚其占”的占卜定象与生卦,也可以看成从龟卜过渡到筮卜的一个发明。其重要性固然不可漠视,但却不可用来说明易学或易经的起源。前章论及易学或易经的起源与发展阶段问题,可参考。

是易卦的原始呢？回答是否定的。最重要的理由是，数字卦之存在，必先肯定了卦象的存在，有了卦象再求通过卜筮来表达卦象，乃是数字卦发生的理由。前之所论阴阳观念源来有因，此是象的认识的基础，有了易象，并有了卜筮的精确化变化的数，乃产生数字卦的表示方式。故吾人可推测在数字卦之前还有非数字表示宇宙的宇宙图式模型。这种卦就与通行的“一、--”组成的卦接近，故吾人仍可以假设，通行本的易卦并非源于数字卦，而另有所本。数字卦只是卜筮用来达到象形卦的方法。事实上，在数字卦的同时也可以看到非数字卦，至少吾人无法证明所有的卦都是数字卦。

可能当《周易》成为《周易》之时，数字卦也与阴阳爻卦分开了。当然，天星观楚简以“一、--”表阳爻阴爻，可以看成是或本自多位数字符号衍生的。但另一方面，吾人似乎也可以认定，“一、--”与1、6之所以走向“一、--”，乃表明有一先存的符号表示（+、-）的阴阳。张政烺先生在我见到的一篇文章《易辨：近几年依据考古材料讨论《周易》问题之综述》（我只见到手稿副本，未见到印行的文章）表示，殷末周初数字卦用的数字是1、5、6、7、8。周早期创为1、5、6、8、9。到了周后期，又成1、6、7、8、9。他说，简化为1、6、7、8、9的易数字卦再简化则为1、6，写作“一、--”。也如天星观竹简所示，然后再改写为“一、--”。这自然是一个有趣的推测，但另一可能即是“一、--”与“一、--”耦合。前者为数符，后者为形符。两者可以并行不悖。可以有象形的易卦，又有象数的易卦。为了获得一卦象，乃有数之应用，用数来确定所得之爻，故数字卦纯为占卜之用所决定，不具有易卦的原始意义。为了确定之卦，乃由决定其构成为爻的原有位置即可，故用1、6、7、8、9以建卦是可以理解的。值得注意的是，今日卜筮，仍是以7、8、9、6决定一爻之位置及地位的。

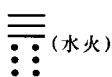
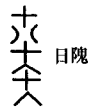
从吾人以上对数象关系的分析研究，我们可以断定数字卦是一个象数，而非数象，也就是说，数字卦是由象到数的一个应用，以卜筮为目的；而非由数到象的演化，即是由阴阳定奇偶，而非由奇偶定阴阳。换言之，数字卦是经卜筮所以成卦的一个方法。上述曾假设了象的存在，这在数字卦中乃

是以三爻或六爻方式出现便很清楚了。数字卦如果只是纯粹筮卜数的运用,它就不必限定在三爻或六爻的范围里,因为三爻或六爻的易卦是以易象为基础的,《说卦》曰:

昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道,曰阴与阳,立地之道,曰柔与刚,立人之道,曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章。

固然《说卦》可能较晚出来,但《说卦》此处已充分地解释了易卦何以是三画与易何以重卦为六位。三才六位之说是以象为基础的。故《周易》之成书是以三才六位的宇宙图像为基础的。但为了卜筮,为了实际产生一个卦来配合或表示一种处境,就不得不假借数以成象。故用奇偶来配合阴阳,用7、8、9、6来显示变与不变的阴阳,是极其合理的一种发展。但数字卦成卦之后,仍要还原为图像之卦,而这种还原的方式乃是以奇偶数配阴阳爻的。奇偶数中的6、7、8、9各配变阴、阳、阴与变阳都有义理可循,后来出现的“一、--”如果是1、6的话,则分别代表了一般性阳与阴。

又必须指出者,乃是卜甲上数字卦下亦有卦名。如四盘磨
卜骨上有魁与隗,应是《否》与《未济》,相当于今本的《否》与《未济》。帛书马王堆本及古传《归藏》卦名都没有此两卦。显然,前者表示另一个易的系统。即使此一系统是以数字卦写出,并不能表示其他系统如《周易》和《归藏》都是以数字卦为本衍出的。上述六画卦的要求也充分地说明数字卦必须以三才六位的图像为基础发展出来。即使如此,数字卦成形之后,再演化为阴阳爻则是可能的。其中关键是奇偶观念的阴阳化,正如阴阳观念在数字卦形成时代表了奇偶化的过程。



七 象数的诠释与易卦系统的发展

以上我用了大量篇幅来说明易的数象一体互释,易之数决非现代数理基础中的数——无论是逻辑主义的数的观念或是直觉主义数本体的观念;当然也不是古希腊毕达哥拉斯所称的几何形数。数就是象的关系与变化,而象包含了时位的相对性,故数象一体且根源于易之经验(如前所述),因为只有根植于易的经验,易数与易象才能变得如此紧密地联系在一起。

易的象数是易的义理发展的基础,义理是超出象数的,但必须要象数发展到某一阶段才有义理的出现。义理的出现可能包含象数,但也可以扫除象数回到易的经验,以求获得对易的经验的理性的理论理解,此处所说的理性的理论理解是相对一个时代的标准和需要来决定的。易之理性与理论有一特色即是全体性的认知和部分性的认知的相互依赖性。个别事象和数象都是意义和概念产生的泉源,但每一个事象——象数——数象的意义都是在整体的了解中决定的。易的数象和象数发展为一整体后,形成一个关系网络,其内在的宇宙意义和自然的意义也就发生了,当人类社会的经验类型丰富之后,社会和历史的意义也就发生了。这种意义和概念的发生,代表了一种新秩序的建立,故对真实世界有两重作用:一是描述客体的作用,一是规范秩序的作用。这种意义的发生和概念的实现就见之于易卦的卦名与卦爻辞的出现。

我们可以把卦名和卦爻辞看成对易象和易数的一个具有全体性的意义的诠释,这种诠释有两个特点:

(1) 卦名代表一个卦象的概念化,而且是同类卦象的特色的概括化,一方面相对于经验,一方面相对于其他卦象和卦象全体。

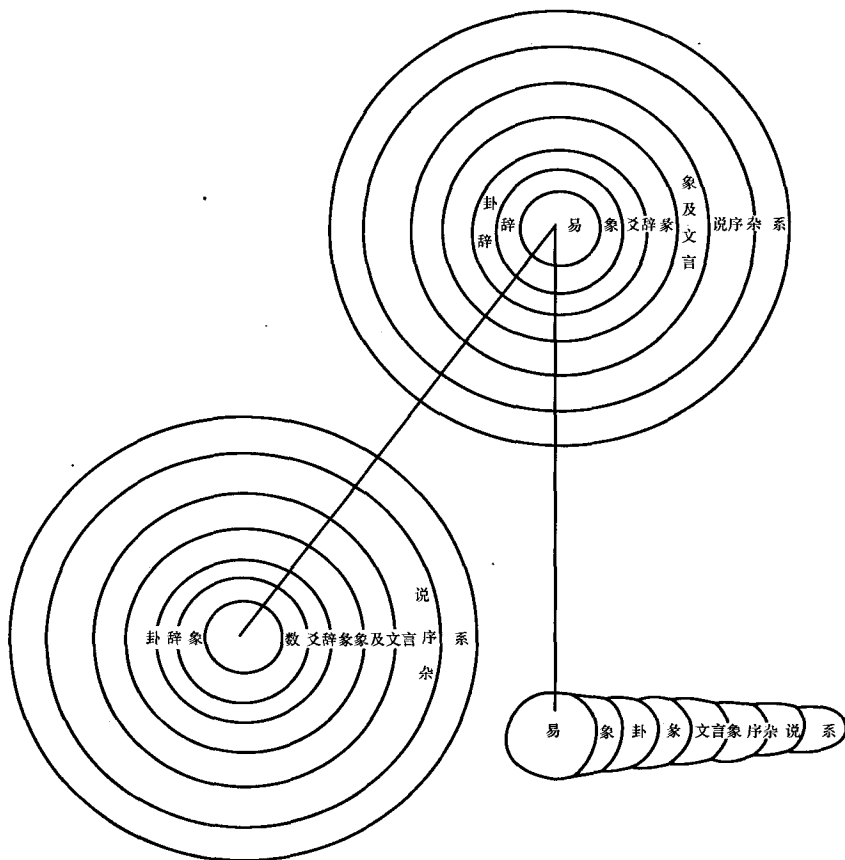
(2) 卦爻辞代表对一个卦或一个爻的解释,其所要表达的是该卦该爻的吉凶祸福,因而是一种行为价值的判断。这种行为价值的判断一方面基于对客观事况的认识,一方面则基于对主体决策者的一般认识。其价值判

断除指明吉凶祸福价值外,也指明行为的取舍方向,有时且作条件式的规定。故卦爻辞的成分是价值决断、事况判断、行为指示。即使如此,卦爻辞仍然不是完备的,也不可能完备,因为如何做出决定仍需相应卜筮者或求解者的状态来决定。这是由于具体情况需要一种具体意义的诠释。但这种判断化和命运化的卦爻辞,仍然有其一般的重要意义。此见之于我所称的易的最早的意义系统和概念,也就是见之于卦爻辞的系统了。这是第一个意义系统。第二个意义系统乃是《彖传》和《象传》及《文言传》所表现的意义系统。《彖传》和《象传》乃是以个别之卦或个别之爻为对象的,象是卦的意义钻深,象亦然,是卦的意义的形象化和伦理化,《象传》更特别着眼于乾坤两卦的卦德。由于《象》有《大象》和《小象》,故《象传》可能晚于《彖传》。整体的讨论及发挥一个卦的意义的传注有《文言传》,《文言传》乃开发挥乾坤的先河。《彖传》早于《象传》也早于《文言传》,《文言传》与《象传》(大小)则可看成为《彖传》的发挥了。我们可以把《彖传》、《象传》和《文言传》看成易的第二个意义,即可将《文言传》看成第二个意义系统。

对整个卦的系统作评论、解释和思辨,是后起的《系辞传》上下,《系辞》上下可说是综合了名言、象象、文言所做的大系统性的诠释。在《系辞传》发生之前,我认为有《说卦》、《序卦》和《杂卦》,它们都是对易象和易数所做的整体考察。其中《说卦》总括了以前对卦体的解释,可能包含了三代以来的象数,以及“言尽意”的原则,故从其内涵而言是最早的;但从体系的整理看,可能是在整体性的观念发生之后,故我以之为《系辞》之前的意义系统。《序卦》和《杂卦》也是整体地考察及诠释了《周易》各卦关系秩序,故属于第三意义系统。《系辞》包含了一切,也包含了第五章上“大衍之数”的卜筮方法。此一包含是十分突出的,因为帛书中没有,以往筮法上也可能不一样。这表示了《系辞》整体体会性,是集卦体、卦名、卦象、数象为一体的大融合。故《系辞》的意义系统在所有意义系统中最为晚起。我们可以表达易的意义系统如下页图。此图犹如太阳系的行星系统,造成了易的太阳中心意义的行星系统。对此,我无法就这一以易之经验为中心的太阳行星系统做个别意

义系统的解析,如解析其如何发生、如何相关、如何构成、标准何在等等。当然,考证的结果各不相同,吾人评估的标准也是以全面的考虑与证据平衡和一致性为标准(近数年来有多部易学著作可作为了解此等意义系统的参考,如刘大钧《周易概论》、邬恩溥《周易:古代中国的世界图式》、金景芳《学易四种》、徐志锐《周易大传新注》)。

以上所述意义系统是源于易的义的部分。由此可见,易义是由象、数配合新的条件而产生,但其根源仍是述易之经验。每一意义系统之相生,必是超越前一意义系统,而有以充实丰富易的经验者,亦即是带来更细密的分别



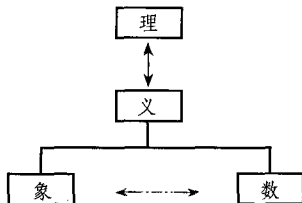
性,但又不失去统一性;并带来更大范围之应用,也不失去客观依据。若有任何一个意义是封闭的、僵化的、且不允许新的义理发生,最终将成为自我之障碍,丧失了易的生命发展开放的特性,便成为划地自限了,最后必将为其他系统所取代。两汉之象数就有此一缺失,导致了繁琐主义,丧失了生命活力,不能在象数之上建立新的意义体系,或开拓出有生命力的象数,终于造成王弼一扫象数而陷易于道学,对数理易的真确研究也是负面价值的。

义与理本来是密切相关的。意义是一种主观认识的秩序和目的,其主体的意向很浓。理则即是客观的真实世界的秩序法则,为人的理性的心灵所发现或体现,具有客观的内涵。理本来是指一物体的模式,但其含义却逐渐蜕化为物所必须遵行的法则,也是解释物之为物、事之为事、象之为某一象、数之为某一数的根本依据及理由。故理有规律性、根本性的特点,而宋明理学却更有工整性。某一事、某一物固有某一事、某一物之理,但此理与彼理又是相关的,故又称为一理,乃有朱子“理一分殊”的说法。总言之,理可视为兼具有客观性、主体性、根源性、规则性与整体性的真实,而为义或意义所开拓的对象,也是理解的对象,再者也可说为意义的基础或意义概念的有效性的来源。

显然,易义中又有易理的成分。因为意义中即有理,问题在于如何把意义中含糊之理明显化及客体化而已。事实上,象数之成为象数也是由于象数中会有义理,对象数诠释,并看出象数并行相关互等都有理的成分;理之成理即由于理的展示化和成为意识的对象。故由象数到象数之理,即能形成几何数与数学,由卦爻辞之义到卦卜辞之理,也都是直觉的成果,然后再定入《彖》、《象》传的意义系统,其理律的成分更高了,可以说的都是社会行为和社会行为的律则。至于《文言传》,也有相当完整的理论思想,可说是理的重要发展。《说》、《序》、《杂》也都在立下理则、解说理由,并可视为更整体性的理律与理论思考。到了《系辞》,很明显地有了最完整的《易经》理论和最完整的理律说明。此一理论系统可视为《易经》哲学宇宙论与方法论的综合展开,作为以后义理发展的根据。总言之,易意义系统内涵潜藏着的就是

易的理论系统,此在历史过程中逐步明朗化和系统化。自然,理也含着义,理显则义隐,两者之相互显与隐的关系一如象与数的参与一样。象数和义理也可作如是观。象数显则义理隐,义理显则象数隐,在易学史上有此辩证倾向。但若就易的完整思想和系统而言,象数和义理同时发展,形成一个大系统却又相互引发、相互衬托,必能达到多重的求知、格物、立德、立言的效果。

以上强调了象数、义理之一体同源,但我们也不要忽视这一体同源的意义条件也有多元殊化的意味。正因为有多元殊化,吾人才要指出一体同源理论的重要,因为有此认识,吾人才更能发挥整合体系的作用,也因此能更接受和追求多元殊化的世界知识体系,使《易经》的发展具有新的生命和活力。



论“观”的哲学意义与 易的本体诠释

——论作为方法论和本体论
的本体诠释学的统一

- 一 从“观”到方法论和本体论
的本体诠释学的统一
- 二 对“观”的进一步解释:联系
海德格尔的“存在”进一步
解释“观”
- 三 希腊哲学对“存在”的揭示
与《易经》中的“观”
- 四 对观卦的分析:建立于“中”
“正”基础上的“观”

一 从“观”到方法论和本体论的本体诠释学的统一

关于“原始的卦象是如何产生的”这个问题,《系辞》提出一个建议式的回答:伏羲观象于天,察法于地,考虑远近的事情,就发明了八卦^①。本文不打算讨论这个回答是否可靠或为何可靠,也不打算讨论什么《系辞》提出这个传说。我要考虑的是,这个设计或发明八卦体系的过程为何在逻辑上有道理,在哲学上有意义?首先,仰观天、俯察地以及考虑远近的事物,的确是以象征方法描述天地之间所有事物的一个普遍体系,这种体系是象征的、反思的甚至是对天地的解释,包括了天地中的自然结构和转化的全部过程,因为没有其他可靠的方式能够讨论事物的普遍共性,也即事物的基本过程或结构。但是,为了建立八卦体系,显然就不得不以更深刻的方式去理解自然界的本来面目,这样,就以一种有意义的、建议性的象征体系——诸如八卦——对自然界作动态的描述。这可能随我们如何理解这些卦而定。因此,《易经》和《易传》对六十四卦的分析和检查有助于理解“观”的过程。

我们把对“观”的集中讨论当做《易经》世界观个体发育基础的原因,它在多种范式中得到进一步的提升;在这些范式中,《系辞》和《易传》的其他部分已经讨论过“观”。《系辞》以如下的基本范式讨论了“观”:

- (一)“圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶。”(《系辞》上第二章)
- (二)“是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。”(同上)
- (三)“(圣人)仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。”(《系辞》上第三章)
- (四)“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻。”(《系辞》上第六章)

^① 参阅《易经·系辞下》第一章。

(五)“天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。”(《系辞下》第一章)^①

(六)“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则察法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”(《系辞下》第二章)

(七)“知者观其彖辞，则思过半矣。”(《系辞下》第八章)

从上面这些论述可以明显地看出，“观”是理解世界上事物的形式和活动的一种重要行为。就像八卦体系所描述的那样，以一种整体的结构为勾勒世界上事物的图景提供了一种基础。我们可以说，八卦来自于圣人“观”的活动。但是，我们也可以指出，一旦圣人设计了八卦，他就能够更多地观察事物及其运动。这样，“观”的过程总是一个开放的过程：从事物的实际活动中识别出形式，把形式应用于事物以更好地理解事物。显然，为了得出世界的形式以应用于事物，就必须非常仔细、非常详细地观察；为了得到正确的形式，也必须非常仔细、非常准确地反思这些观察。实际上我们看到，这些形式必须自然而然地来自于仔细而准确的观察，这种观察可以抓住变化的整体、关系和可能性，减少、扩展以及进行多种转化。正是在这个意义上，我们既把八卦当做是对“观”的辩证的、动态的过程的表达，也把八卦当做一种证明事物的形式和运动的连续的、开放的过程。

所谓的“象”具有双层意义：现/示，发现/发明。“观”能够寻求“象”，“象”就能够被检查和值得检查。此外，“观”建立了“象”，这样，也就发明了“象”。在这个意义上，可以说卦象是一个过程。在这个过程中，事物的“象”和观察事物的“象”相互符合；在这个过程中，客体和主体共同决定能够从事物中看到什么或者事物如何表达自己。这既不是使知识成为可能的主观唯心主义，也不是使知识成为可能的客观唯物主义，而是一种“预定和谐”(借

^① 参阅我论述“贞”的文章《占卜的诠释与贞之五义》，载于《中国文化》，1994年2月第9卷，香港中华书局，29—38页。

用莱布尼兹的术语),它既使我们“观”“象”的过程成为可能,也使“象”对“观”的表达成为可能。我们可以把“预定和谐”当做“道”,甚至使得“象可观”,这样,“观”总是用于创造性的目的(例如文化体系的创造,或者如《系辞》下篇所说的制造器具和发明技术)。在这个意义上,“象”作为形式的发现,就使得“象”的发明成为想像的可能;“象”作为想像的这种发明,从另一方面看,就是一个令人鼓舞的客观形式的发明,这将实现我们创造客观价值的愿望。所以说,“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神”(《系辞上》第十章)。

这表明,作为“象”的发现和发明的“观”,就是所有重要文化活动和文明活动的意义、灵感、动机的无穷源泉。正是它给自己在世界上的位置、地点、地位赋予意义。实际上,正是“观”及其深刻的应用,圣人才能够修养,在这个意义上,才使得圣人成之为圣人。任何培养“观”并创造性地使用“观”的人,都以自己的方式成为圣人。一个人运用“观”,不仅能在现实中看到“象”,而且能够鉴往知来。他也能够察微知几,阐幽发暗;他所需要的,就是能够在事物之间做出辨别并赋予事物恰当的名称,用语言正确地描述,用判断做出恰当的评价。^①

在《说卦》中有这样一段话:

(圣人)观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。

《序卦》说:“物大然后可观,故受之以观。可观而后有所合,故受之以噬嗑。”

《杂卦》说:“临观之义,或与或求。”由此,我们可以得出结论说:《易经》中的“观”描述和界定了观察、认知、理解世界万物和万物世界的一种方法论(从理性意识的观点出发)和过程,“观”具有如下的特征:

^① 这在《系辞下》第五章中被称为“当名辨物,正言断辞”。

(一) 倾向于从整体上观察和俯瞰事物,力图观察和俯瞰事物的整体,观察或者俯瞰作为一个整体的事物。这是一种整体的或者结合的观察。

(二) 根据事物运动以及变化、发展的主导倾向或潜能,以一种动态的方式来观察和俯瞰事物。这是一种动态的和过程中的观察。

(三) 把事物置于或者定位于一种相关的或者有意义的关系中观察和俯瞰事物。这是一种与位置有关的或者有机的观察。

(四) 由于“时间”是事物最深刻的驱动力并给事物设定了全面的范围和情境,根据事物与时间的特殊关系来观察事物。“时间”也是创造性转化和强制性改变的源泉,理解一件事情就是理解该事情当时所处的位置。这是一种暂时的、转化中的观察。

(五) 在事物之间或者事物自身冲突与和谐的互动中观察事物,这种互动造成旧事物的灭亡和新事物的产生。这是一种互动的观察。

(六) 在与人关于价值创造、文明活动以及其他有益的实践活动的特殊互动中观察事物。这是一种评价性和有创造力的观察。

(七) 观察事物活动、人以及这二者为了解世界的本体宇宙论所作的会通。这是一种本体宇宙论的观察。

(八) 把事物置于不同的层次和维度的网状系统中进行观察,上文已经讨论了这些不同层次和维度的网状系统。根据在主观性之中发现的创造性与在客观性之中发现的创造性之间的和谐与一致来理解事物。这是一种本体诠释学的观察。^①

从上述讨论可以很清楚地看出,“观”是一个无穷丰富的概念,不能把它等同于任何单一的观察活动,因为这种观察是在许多层次上对许多维度的观察,因此,没有任何特殊的观点能够被称之为“观”。任何特殊的观点都受到自我限制和约束,因此,只能被称之为“观点”。但是,“观”并不是任何单

^① 要想了解本体诠释学,请参阅拙著《世纪之交的抉择:中西哲学的汇通与融合》,上海知识出版社,1991。

独的观点,它是所有的观点,是从所有观点出发的观察或者是并非从任何特殊观点出发的观察。但是,从理性上讲,如果我们把“观”定义为一种观察和理解世界万物以及万物世界的方法论,那么,“观”仍然是一种观点,也就是没有观点的观点。“观”也是一种自我修正、自我否定、自我超越的观点。正是在这个意义上,我已经把“观”定义为本体诠释学的思考或本体诠释学。简而言之,也可以将其称之为“普遍的观察”。^①

对“观”的本质的最终评论是:“观”并不像胡塞尔所定义的那样是一种现象学的体验和观察,因为不能在胡塞尔把前概念加括号的感觉意义上来理解“观”,也不能用理智思维的“自由想像的变化”把“观”归结为某些理性化的极为逼真的意识。^② 毋宁在整体最大可能得到的理解中,从经验上探测和归纳事物。人们相信,通过事物的自然约化,事物将以值得被理解或看待的方式(worthy-of-being-understood-or-seen-way)来呈现自己。这种观点实际上与海德格尔的观点更加接近,而不是与胡塞尔的观点接近。海德格尔谈论本体论的现象学或作为本体论的现象学,由此,他就能够研究事物和存在物整体的真实性。^③ 他的研究导致对时间的领域和视界中的“存在”和“亲在”作非本质主义的解释。在这个意义上,本体论的现象学类似于“观”的过程,因为它希望浏览和检查世界中所有的存在物,而没有把它们固定为任何先验的终极本质。然而,正如我们所看到的那样,海德格尔的观点已经产生了许多有益的结果,我们可以把这些结果与“观”的过程相比较,也可以用这

① 我们将在后文看到,对“观”所作的全面描述是“普遍的、沉思的、创造性的观察”。

② 参阅埃德默·胡塞尔《笛卡儿的沉思》,海牙,1960。

③ 参阅马丁·海德格尔《存在与时间》,约翰·麦克奎尔(John Macquarrie)、爱德华·罗宾逊(Edward Robinson)译,纽约,哈泼尔与罗出版社1962年版。海德格尔说:“哲学是一种普遍的现象学的本体论,它来自于‘亲在’的诠释学,‘亲在’作为对‘存在’的一种分析,在它产生的地方以及返回的地方,已经为所有的哲学探究提供了最快的指引。”要比较海德格尔与胡塞尔之间的不同,请参阅胡伯特·杜里夫(Hubert Dreyfus)与约翰·哈兰德(John Haugeland)的文章《胡塞尔与海德格尔:哲学的最近发展》,载于迈克尔·穆罗(Michael Murray)主编《海德格尔与现代哲学》222—238页,纽黑文,耶鲁大学出版社,1978。

些结果丰富“观”的内容,“观”是关于世界的一种开放的总的世界观。海德格尔既没有给作为本体论的现象学方法做出任何清晰的鉴别或描述,也没有认识到作为本体论的现象学等同于作为现象学的本体论,而“观”的过程则表明了这一点。至于本体论的现象学和现象学的本体论,都必须在一种意义的整体上来彼此相互界定,以解释事物和存在物的整体,这样,我们就具有了我称之为“本体诠释学”的理解。用一种本体诠释学理解的观点或者接近于本体诠释学理解的观点观察事物和存在,就是本体诠释学所要研究的内容。

在“观”的过程中,就得对事物和存在的整体作一种本体诠释学的理解,在此理解中,对事物和存在的观察产生一种关于事物和存在的观点,这种观点又使得观察成为可能。

更特别的是,在“观”的过程中,呈现出的观点或总的看法就如同观察或综观世界处境一样:这种观察的过程也是观察(viewing)的一种产物或结果,也就是说,观察的过程(the viewing)是部分被观察的东西或观察本身(the view),正如同被观察的东西或观察本身就是观察的组成部分一样。在“观”的过程中,可以把主体或者观察过程看做是观察的活动,也可以把观察的活动看做是观察的客体,因为正是客体的可观察性才使得观察作为观察行为成为可能。这样,就可以把“观”看做是观察的一种方法、观察的结果、对观察的总的看法。不能把“观”的过程中的方法论方面和本体表象论方面(the ontopresentational aspect)截然割裂开来,这两个方面自然地一致起来并成为一个整体,因为可以把它们之间的相互依赖性看做在辩证法上形成一个整体。

二 对“观”的进一步解释:

联系海德格尔的“存在”进一步解释“观”

那么,“观”的哲学意义是什么呢?综上所述,让我们尽量来作些解释,可以把“观”看成是表达和阐述了理解世界现实的本体诠释学过程,三画卦和六画卦体系就是“观”的成就。

当我们听到声音时,我们并不仅仅听到响声。声音并不仅仅是传达给我们的数据。我们听出这个世界的事物,我们也听出存在于我们和事物世界之间的关系。在听的过程中,我们的大脑、心、身体、本性和精神都在共同起作用。^①把这些不同的层次结合起来,我们就理解了作为响声的声音的意义,也理解了不纯粹是响声的声音的意义。声音的这些意义并不是中国的概念“境界”或“意境”(注入一种投射理解的世界)所传达的声音。^②当听到一种声音时,就揭示了一种“境界”而掩盖了另外一种境界。每一种声音或者每一组声音都揭示或展现了这样一个突出理解的世界。如果我们并没有听到任何东西,那么,我们就知道和理解了一个并非特别突出或呈现的世界,一个极其寂静的世界,一个无声的世界,或者一个虽有声音但却是自然发出的世界,都形成了一种基本的一致,中国成语“万籁无声”^③就恰当地表达了这种情况。我们能够听到或者感觉到这样一个寂静或者沉默的世界吗?当然,除了道家传统之外,即使新儒家的程颐也谈到,“观天地生物气象”^④。这是因为在凝视事物之时,我们的心灵和肉体生动地回映了事物的内在生命。

就像听的例子一样,看也与人的感觉、感知、大脑、心、本性和精神有多层关系。因此,在看之中,可以把“实在”揭示出来和隐藏起来或者撤退出来。并不需要说,当沉思的过程包括这些感觉时,“境界”的观点也同样可以

① 我们并不是追随一种简单的认识论,笛卡儿、洛克、休谟以及现代现象学家,如 H.H. 普瑞斯(H.H. Price), C.D. 布劳德(C.D. Broad)等人的知觉论的基本主义理论就是其代表。当代美国哲学家,如罗德里克·齐思姆(Roderick Chisholm)等人,可能力图挽救这种知觉理论,尽管这种理论已经遭到康德、有机主义哲学家怀特海、逻辑实用主义的批评。参阅齐思姆《知识论》,新泽西,普林提斯·豪出版社,1986。

② 至于对“境界”或者“意境”的讨论,请参阅王国维的《人间词话》注释本,北京,中华书局,1955。

③ “籁”具有声音的意义,然而,在很多时候,所有的声音都变得寂静,因为我们能够听到所有寂静的声音。程颐指出:“冲漠无朕,万象森然已具。”(转引自朱熹《近思录·卷一》)这是在寂静中潜在的声音,正如在声音中有实际的寂静一样。

④ 参阅朱熹的《近思录·卷一》,程颐也说,“观天地生物气象”(《近思录·卷一》)。明道说,“万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也”(《近思录·卷一》)。

应用于其他感觉。

根据上面所论述的,我们可以把“观”看做是看、听、触、尝、闻、情感等所有感觉的自然统一体,从词源学上看,“观”这个术语明显地与视觉有关。实际上,中文首先就是一种视觉想像的语言,主要由所有关于世界的感觉——情感的视觉反映构成。中文是视觉现象的语言,通过自然理解和自我修养,它深化为或提升到心与大脑的语言、本性与原则的语言。^①

科学的客观性依赖于非科学的客观性,我们需要超越这两者并把它们整合到一起。可以把相对性或相对主义归结为一种既非绝对也非相对的具体处境。这促使我们去考虑一种客观的、普遍的世界观何以可能,这种世界观必须来自于主观个体。之所以这种情况是可能的,是因为主观个体能够通过培养他对某一论点的“观”而超越他的主观性,他的这种“观”不会被任何范围、任何层次、任何观点所影响。这意味着必须这样来培养“观”,即处于一种中立而不偏不倚的地位,就可以自然而然地克服视野的狭窄性和表达的偏见。在这一点上,我们可以从海德格尔的观点中吸取教训,他把存在的出现当做存在物的基础,揭示了理解的真理。^②

海德格尔认为,存在把自己展示为“表现出的存在物的出场”^③。当存在物的出场被揭示出来时,作为“存在物的展示”的“存在”却经常被掩盖了。

① 关于中文的哲学性质,请参阅拙文《中国传统哲学中的汉语与思维模式》,载于《中国思维偏向》,190—200页,北京,新华出版社,1991。

② 参阅海德格尔《论真理的本质》,收入《海德格尔基本著作集》,戴威法勒·科勒(David Farrell Krell)编辑,纽约,哈泼尔与罗出版社1977年版,113—142页。(原文写于20世纪30年代,与《存在与时间》第六章212—230页相关)

③ 参阅《存在与时间》,25—26页,海德格尔解释了希腊概念 *legein* 以及认识核心(*epistemic core*) *noein*。解释为:“仅仅意识到某种上手的东西,巴曼尼德已经用其指导自己对存在的解释。它具有使某事出现的暂时结构。”海德格尔进一步说:“这些实体在其中显示了自身。在最可靠的意义上,它们被理解为实体,这样就参照现状作了解释,这样,它们就被看做是呈现(*ousia*)。”我想引用这段话来表明,海德格尔谈论“*presence*”或者“*presencing of the Present*”中的意义,也许就等同于在“示”和“现”中的“观”的意义。这就使得“观”成为一种本体宇宙论发生的事实。它具有存在的结构,能够被正在“观”的心灵所理解,这就使得“观”成为一种本体认识论的事件。

当我们仅仅把存在物看做存在物或事物时,我们并没有看到“存在”。原因正如亚里士多德所说的那样,“就像蝙蝠的眼睛在面对白天的强光是盲目的那样,我们的心灵对那些一目了然的事物也是盲目的”^①。但是,通过努力和集中,也许我们可以看到存在物的存在,我们可以忽略呈现为“存在”的存在物。在这个意义上,“存在”被揭示出来而存在物被掩盖了。实际上,根据中国禅宗的理解,“观”还有其他两种可能性:(一)我们可以同时看到“存在”和存在物;(二)即使既有存在物也有其“存在”,我们既没有看到“存在”,也没有看到存在物。正如临济禅师说:“我有时先照后用,有时先用后照,有时照用同时,有时照用不同时。”^② 在此,涉及到开悟的心灵、与开悟的心灵没有隔阂的心灵、与存在的真理和真理的存在之间没有隔离的心灵,我们能够看到,对“存在”的揭示和隐藏这种更迭呈现出一种辩证关系。

海德格尔希望探究所有本体论概念及原则的形而上学基础,也就是说,作为所有存在物基础的“存在”或者“太极”,这些概念和原则适用于所有的存在物。海德格尔已经发现,“人的存在”(Dasein)与时间(所有与其相关的欣喜若狂的暂存性)就揭示了“存在”,由此把“存在”理解为一种本体论的差异。海德格尔是如何发现这一点的?可能是通过他天生的看或观的能力发现这一点的,他将其称为“哲学现象学”或者“本体论现象学”,不能用胡塞尔的逼真归纳把现象学归纳为意识;但是,另一方面,现象学揭示了世界中的“存在”(Being-in-the-World)的本体论结构、状态、过程、活动,如果是这样的话,“人”就存在着并且认识了世界。^③ 因此,我们可以把“哲学现象学”或者“本体论现象学”当做《易经》所谈论的“观”。它并不是任何特别的或者相对的观察。而是一种自然地激励了“存在”的揭示(以自我反思以及自我与事物交叉检查的形式)。在这个意义上,海德格尔可以宣称,用他的方法来解

① 来自于亚里士多德的《形而上学》,993B-9-11,海德格尔在《存在与时间》第32节和其他地方讨论了这个问题。

② 参阅《古尊宿语录》中的《郑州临济慧照禅师语录》。

③ 参阅《存在与时间》,H.52FF(从第二章开始),H.180FF9(从第六章开始)。

释和判断他的方法的存在,就具有一种自我连续性:这种方法在方法论上必然是自我实现和自我界定的,这种方法自身就是“存在”的一种呈现,它可以揭示所有存在物的存在,特别是揭示“亲在”的存在。这就是我称之为“本体诠释学”的方法,这种方法最早出现在《易经》“观”的活动中。

“本体诠释学”意味着,根据本体论的观点或者本体宇宙论的理解或者世界中的存在的理解来进行解释。它也是一种对本体论理解或者本体宇宙论理解所作的解释,也是朝着本体论理解或者本体宇宙论理解所作的解释。因此,它既属于本体论的理解或本体宇宙论的理解,同时也是为了本体论的理解或本体宇宙论的理解,也是通过本体论的理解或本体宇宙论来理解。所以,就需要通过海德格尔的“沉思”(gelassenheit)或者通过《易经》的“观”,进行本体论的理解或者本体宇宙论的理解。^①但是,没有开始理解是绝对的,因为一开始理解,就不得不假定某种超越自身的东西,因此也就形成了一个圆环。开始不仅仅是朝前运动,而且是朝后运动。把时间当做理解“存在”的一个圆环时,这样就又形成了一个圆环,这个圆环在更高程度上或者在更深刻意义上是没有时间性的。作为一种解释,我们需要把语言看做是一种“存在”,这个“存在”具有创造性的潜能来揭示或者掩盖实在,或者把语言看做那些被理解的东西。所以,语言的创造性用在直接面对实在时是重要的。此外,一种完全严肃而真诚的努力使得开始理解成为可能。

在《易经》的经文中,生活的每一个具体处境中都有“存在的呈现”,生活的每一个具体处境中都被“存在的呈现”所掩盖,这就是易之道(易=变化之道、一阴一阳之道、天地之道)。六画卦的构成就清楚地表达了这一点,六画卦作为生活的一种处境由两个三画卦组成,这两个三画卦表达了自然界的两种不同处境。在一个六画卦中,总是由两个三画卦构成一个阴阳的统一体。在看六画卦时,可以通过许多方式集中于其中的一个三画卦或另一个

^① 参阅海德格尔《论思维》,约翰·M·亚当斯(John M. Anderson)、E·汉斯·弗洛伊德(E. Hans Freund)译,纽约,哈泼与罗出版社,1966(哥拉斯各,1959)。

三画卦或者集中于这两个三画卦。实际上,六画卦的基本意义来自于这两个三画卦以及爻与爻之间的阴阳关系。^①但是,要从三画卦的语言意义看到六画卦的语言意义,并不大可能。这就是为什么一个六画卦的“象”是非常重要的,因为可以从这个“象”中探测三画卦呈现出的一种背景、基础和理由。三画卦是“存在”呈现的一个例子吗?是的,我们可以把八卦看做是“存在”呈现出的八种范畴,它把三画卦的存在物表达为一种象征,体现了“存在”的呈现。但是,即使在此处,我们也并没有真正地拥有“存在”的直接呈现,因为三画卦由三个阴阳爻构成。因此,就需要把“存在”的直接表达看做阴阳之间的选择——转化——包含——反对——补偿。在这种相互依赖的、复杂的、密切的关系中,阴阳表达了“存在”的终极形式。实际上,这种形式并不是一种真正的形式,因为它只在事物或处境的形式中存在。也有必要指出,阴阳形成了一个统一体,这个统一体通过选择、转化、包含、反对、补偿来起作用。在这个意义上,与海德格尔的“存在”相比,《易经》中的“存在”具有更加不确定、更具变动性的意思。

我们需要看到,处于发现意义的形式中的“存在”,超越了六画卦的象征表达和名称。这样做的方式也是“观”。以前,“观”或者“现”(复卦提问道:“复其见天地之心乎?”)被解释为仔细地查看事物的整体和普遍呈现。这样,我们就可以在比卦、咸卦、恒卦、兑卦、大壮卦(用了“可见”的术语)中发现卦象的崭新意义。当卦辞谈到一个卦的“时义”、“时用”或“时”的时候(如姤卦、革卦、乾卦、夬卦、感卦、大嗑卦、益卦、随卦、豫卦),就把“存在”当做在一个具体处境中的呈现来谈论,可以说这个“存在”来自于“观”的活动。实际上,我们甚至可以指出《易经》(象辞和卦辞)有可能发展为哲学文本(《易传》或十翼),预期“观”的活动会产生这样的结果,即发现新意义或揭示一个既定处境中呈现的崭新的世界结构。

① 参阅拙文《论作为转化的和谐:来自于〈易经〉的图式》,载于《中国哲学》杂志第2卷,1989年6月,125—158页。

在《易经》中,可以说“观”是前理解的一种自然能力,它暗示了对事物的一种自然开放的态度。也可以把“观”比做海德格尔的“沉思”,在海德格尔的这个概念中,存在物或者事物将作为“存在”的表现而被体验到。我们可以说,在这个意义上,它暗含了“存在”的一种普遍观点,因为它提供了一种阐述的方式,使得事物能够被看见和发现。它是一种起作用的本体论异化的普遍原则。要想清楚地展示这个原则,就能够说人们从“存在”的观点来看或者观事物,可以把这种“存在”等同于“道”。但是,不同意义上的“观”是来自于特别视界的一种观察过程。因此,我们可以从不同的视界出发来拥有“观”,这样,“观”就是一种视界对事物的透视,它揭示了事物与这种视界的关系。正是在这个意义上,我们可以谈论一种特别的“观”或者一种相对的“观”,也就是说,来自于特别的或者相对的观点的“观”,它被现实的一种存在、状态或水平所界定。邵雍在其《击壤集》的前言中说:“是知以道观性,以性观心,以心观身,以身观物,治则治矣,然犹未离乎害者也。不若以道观道,以性观性,以心观心,以身观身,以物观物,则虽欲相害,其可得乎?若然,则以家观家,以国观国,以天下观天下,亦从而可知之矣。”^①

从Y来看X,就要求了解Y,这样就需要观者自知自己的位置或者观点;从X来看Y,自然就要求摆脱自己既定的观点,集中于无视本体论差异的事情。正是以这种方式,可以用一种自然的观点去看待事物,这样,就不会得出任何特殊的结论。以这种方式,使得事物的存在得以产生,这样,就可以通过相对的观察方式断言它的存在,被观察的东西就显示出其存在与其他存在相反或者相关,它揭示了被观察的“存在”的某些方面,与此同时,

① 参阅邵雍的《击壤集》,这本书中收录了他的一些诗。他强调“以物观物”就是要把心中的感觉和情感与对事物的观察区别开来,这样,心就不再影响我们对事物的观察,而事物也不会影响我们心中的感觉和情感。这种观点一方面接近于胡塞尔的“APOCHE”的方法,这使得邵雍对“先天学”作了研究,“先天学”纯粹以理智直觉为基础;另一方面,他把“太极”的“道”(道为太极)等同于“心”(心为太极),把他的“先天学”称之为“心法”。在这一点上,邵雍和胡塞尔都趋向于主观唯心主义。也可以参阅他《皇极经世》一书中的《观物外篇》。

隐藏了既定“存在”的其他存在方面。

这样,我们就可以看到,三画卦和六画卦的体系各自表达了两个不同层次的观点。每一个三画卦和六画卦都是一种观察或者看(“观”)世界的方法,我们同样可以说,每个三画卦或者六画卦都以一种独特的观点表达或揭示了世界,这样,世界就以一种特别的方式呈现出“存在”。由于有三画卦和六画卦这两种表达层次,所以,世界让其“存在”呈现出来的同时又把其“存在”隐藏起来。每种层次在本质上既是一种揭示“存在”的层次,也是一种掩盖“存在”的层次。这些图式的转化表明,世界的转化导致观察的转化。

那么,我们问这样一个问题:我们是否能够在一种无关的意义上“观”一种图式?答案是肯定的,但是,这意味着,我们不得不追溯这图式的原初起源。这也意味着终极观点或者绝对观点来自于原初的源头,所有的卦画都是经由变化而来自于这个原初的源头。这个源头就是“太极”。从这个观点出发,我们可以谈论从事物自身来观察事物,因为这是首要的方式,事物的存在就是以这种方式被揭示出来。“太极”就在于“存在”揭示了世界上所有存在物之处。从“太极”的观点观察世界,就是超越了所有的观点,把正在形成之中的事物或者尚未产生的事物当做事物,也可以在事物差异背景情境中观察事物。从“太极”的观点观察事物,并不是要排除事物中所有的差异,也不是认为事物之间没有差异。但是,认为事物来自于无差异,就是看到差异的所有可能性。在这个意义上,它也是观察事物的一种动态方式。为了获得这种观察的动力,就不得不返回到源泉——太极,我们不得不认为事物都来自于同一个源头,我们不得不通过沉思甚至静坐来观察事物。因此,可以把“观”公正地称之为“沉思的观察”(这是上文提出的通过沉思来观察的另一个意义,也就是不仅用我们的感觉反映事物,而且用我们的心灵和大脑来反映事物)。“沉思”就是通过创造性的思考和明确表达一种观点,把自己作为一个整合的实体(entity)而全身心地投入到一种整合的反映中去。

为了清楚地说明“观”的全部意义,我们可以得出结论说,“观”是一种普

遍的、沉思的、创造性的观察。“观”的这三个特征清楚地指出,在感觉经验、情感、理智、创造性之间的全面互动的相互作用中,理解理解的范围、全面相互影响的沉思。我们甚至可以说,“观”是在普遍的、沉思的观察基础之上的创造性观察,但是,一旦“观”被建立起来,将会导致更普遍的、沉思的观察。在这三者之间甚至形成了一个圆环:理解和沉思产生创造性,创造性又产生更多的理解和更多的沉思,这两者又构成了更大创造性的基础。

三画卦和六画卦中的《易经》象征体系的形成,甚至在各个三画卦和六画卦的命名中以及在每个卦的卦辞和每个爻的爻辞中,都清晰地适宜于作为理解的、沉思的、创造性观察的“观”的模式和过程。缺乏其中任何一个都不可能形成《易经》的象征体系,也不可能对这个象征体系做出解释。的确,根据对外在的和内在的一种普遍实在所做的极其普遍和深刻沉思的观察和理解,我们可以把《易经》象征体系的形成看做是创造性心灵的初始创造性。占卜及其解释的可能性都不得不依赖于“观”的现实(“观”是一种理解的、沉思的、创造性的活动)。因此,可以说《易经》的象征体系是一种“大观”,这种“大观”建立于本体宇宙论实在的基础之上,然而也表达了本体宇宙论的实在。

三 希腊哲学对“存在”的揭示与《易经》中的“观”

正是基于这种方法,海德格尔才能够谈论“人的存在”的先验建构、存在物世界的事实。正是基于这种方法,才传说《易经》的创立者伏羲发现了自然界中的八卦。在这个过程中,被揭示出的不仅仅是这八种形式,而且还有这八种形式之间的相互关系:对称的相反、爻画(line-form)的弥补、彼此之间的相互依赖性以及多种转化性。揭示出的是所有阶段的时间:开始,中间过程,结尾,然后又从结尾开始。这样,时间—存在(time-being)的整个过程就形成了一个创造性的循环。被揭示出的就是关于衍生、生长、发展的一种垂直意义(与水平意义相对应),它并非莫基于上文所描述的转化的相互关系

之中,而是莫基于对起源或者源头的追溯之中,或者莫基于源头衍生为个体事物的水平之上。这就揭示了生活的活力和创造性,回归于源头则揭示了心灵思考的活力和创造性,它们是由“观”的方法所激起的。这就是“太极”这个概念如何从八卦形式的本体诠释学反思中形成的。

海德格尔希望在希腊哲学或希腊之前的哲学(这是西方哲学的开端)中发现对“存在”的最早揭示。这就是他为何对前苏格拉底的哲学残篇——巴曼尼德、阿那克西曼德、赫拉克利特的残篇——感兴趣。他认为,在这些前苏格拉底哲学家的著作中可以发现关于“存在”的语言,如希腊词语 *emenai* (“是”)、*to eon* (“存在”)、*tois* (“事物”)、*ta panta* (“任何事情”)、*ousi* (“存在物”),这些词语最后在苏格拉底的著作中以 *to on* (“存在”)、*ta onta* (“存在物”)或者 *to eon* 和 *t' eonta* 等术语表达出来。^① 对海德格尔来说,重要的是当柏拉图使用 *ta onta* 这个词语时,意味着观念世界(*eide*),它与 *me on* 相反,*me on* 意味着“真实的东西”、“真理”或者“实在”,它独立于时间和空间。但是,对海德格尔来说,*ta onta* 的第一个意义是“现在出现或存在的真实性”,它与过去、未来相对立,因此就与德语中的 *die Anwesen heit* (“空间中出现”)加上 *dit Gegenwart* (“时间中出现”)的意思相应。把这两个词汇连接起来就向海德格尔表明了表达自身的“呈现”,也就是存在物的存在或者 *eon of eonta*。这也意味着,一种存在带来的“存在”在“存在”的出现中造成“存在”,这些都通过时间,依靠时间。

时间就处于产生“存在”的存在物的本质之中,也处于存在物的存在之中。时间是“存在”的本质,也是存在物的源泉,而存在物则是“存在”的载体。正是在这个意义上,海德格尔称之为“存在”的东西实际上就是“道”。“道”指出了事物产生、变动或者转化的源泉,也就是《易经》大壮卦所提到的“太极”的变动。诚然,我们可以把存在物的这个源头称之为“存在一时间”,

① 参阅胡塞尔的《早期希腊思维》,戴威·法勒科勒、法兰克·A·卡普斯(Frank A. Capuzzi)译,纽约,哈泼尔与罗出版社,1975(德文原版于1953年)。

把“存在”的过程或者生成的存在物称之为“时间——存在”，或者分别称之为“太极”和“道”，这两个具有强烈实体意义的术语指明了“存在”和时间的终极。

在海德格尔看来，希腊思想一开始就关注“存在”给人类语言带来存在物的力量，从而集中面对“存在”（也就是《易经》术语中的“观”）：正是通过人类语言，存在物才被称之为“存在物”并变得为人所知。因此，“存在”通过语言把自身揭示为“存在”，语言是最初的和第一的形式。因为语言是人类的一种发明，我们可以推断说，语言就是把人类当做“存在”来认识的第一种独特途径。也许可以认为，通过把“亲在”反映为“亲在”，语言第一次对“存在一时间”作了超验的表达，由此，海德格尔能够批评所有表达“存在”的其他僵化方式，把自知的活力恢复为一种现存的客体和呈现出的“存在”。对希腊人来说，“存在”最早被称之为“逻各斯”。阿那克西曼德和赫拉克利特的残篇就提到了“逻各斯”。换句话说，在希腊前哲学中，“逻各斯”（命题理性）第一次被揭示出来，“逻各斯”主要指存在物中“存在”所具有的聚合力（the gathering power）。

在希腊人关于“存在”的思维中，同样重要的是，巴曼尼德的残篇把“存在”揭示为 moira（相当于英语中的“迫使”、“被迫”）。这表明在思维“存在”和“存在”的思维之间，具有重要的或逻辑上的必然同一性，在这种同一性中，“存在物”被看做是“存在的呈现”。在这个意义上，我们可以把 moira 看成是“存在一时间”（being-time）。其中，“时间”仅仅被看成是“存在”的形式，由此确定了任何形式的非存在。

来自于苏格拉底残篇的第三个重要概念是 Aletheia（展示），它意味着展示或者揭示了任何形式的存在物，在这种形式中，“存在”却被掩盖了。在这个意义上，“展示”使“逻各斯”和“迫使”彼此相关，因为“逻各斯”把存在物带到人类语言中，moira 则除掉人类思维中的存在物。二者都是“展示”的形式，这样，“展示”就采取了两种实现的方式：从“存在”到存在物，从存在物到“存在”，或者是通过反思，从“存在”到存在物和“存在”来自于存在物。也

许,此处对“展示”作自然主义的理解更加恰当,然而,我们仍然不能忘记这种逻辑的观点,即人类思维是本体论异化的一种反映,它把存在物引导到存在物,但是,它可以通过把存在物带给“存在”而获得本体论的同一性。在“展示”的自然主义意义上,在“存在”产生存在物的形式中,我们可以讨论“道生万物”的演化以及存在物世界的形成,“亲在”就是这个世界的成员之一。在这个过程中,我们也可以观察到每一个“存在”都有其存在的原则,我们可以将这种原则称之为“事物的本性”或者“存在的本性”,也就是说,使得事物如此并以一种特殊的方式作为一种“存在”而获得其存在。在这个意义上,个性并非是与“道”相分离的,因为个性从“道”获得其确定性(confirmation)和本质(substance),更重要的是构成一种方式,通过“观”就可以看到、揭示出“存在”或者“道”。

对海德格尔来说,重要的是,“逻各斯”、“展示”和“迫使”这三个希腊概念都指存在物将其自身展示为呈现出的“存在”,因为它们随着时间的变化,从“存在”之中产生,而时间则指出了自然揭示或者揭示的一种活动或过程,在这种活动或过程中,作为表达存在物的“存在”被揭示出来或者被掩盖起来。在海德格尔看来,这就是理解“存在”之真理(the truth of Being)的本质,尽管海德格尔并没有像《易经》那样讨论它如何形成一种结构,也没有讨论一旦形成了这种结构,如何能够再一次运用它。希腊人却轻而易举地不再关注此事,遗忘了 *eon* 的存在的首要而新鲜的视界和意义,相反,出于寻求观念世界的超越性的兴趣,希腊人去寻求某些其他的事情。这个转折点非常好,苏格拉底希望超越并使精神性(在精灵中)永恒,并且在事物的定义中界定精神性。这就使得希腊思想从“存在”的本体宇宙论转移到哲学,这种哲学是关于人的特性及其在观念或思想体系中的自我利益。

按照海德格尔的观点,思想的这种转折促使人们去探求一种可以解释任何其他事情的“实体”观念,这种探求不可遏制,因为这种寻求的任何结果都不可能使作为“亲在”的人类心灵得到满足。在这种追寻中,“存在”被归结为其他存在中的一种,成为具有多种名称的实体,如观念、能量、理性、意

志、权力意志、精神或者上帝。^①

我们看到,在西方形而上学的希腊起点与中国形而上学的中国起点之间的巨大差异是,是否有继承原初洞察力并发展为“存在—时间”和“时间—存在”的能力:经过苏格拉底、柏拉图、亚里士多德,希腊哲学发展出一种暂时的(atemporal)观念世界,由此产生了一种先验宗教和机械科学(都是通过苏格拉底和柏拉图哲学中“存在”和“时间”的一种超越或自我超越活动而开始的);另一方面,通过对世界的系统化观察,中国发展出《易经》,由“存在”和“时间”激起(the Being-and Time-inspired)的“观”的思考方式,使这种系统化观察成为可能,“观”的思维方式丰富了作为生活的生活,然而,与此同时,也把逻辑中抽象的观念世界和存在物世界仅仅作为或者纯粹作为机械科学中的存在物。正是在《易经》哲学中,发现了“存在”与“时间”(或存在与时间的家园)及其统一体的基本形而上学的家园,其中,存在物中的“存在”和“存在”中的存在物的展示都是动态的和连续可能的。^② 这就是称之为“象”的象征化世界。

通过对阿那克西曼德和巴曼尼德的研究,海德格尔欣赏并确证了“时间”与“存在”的深刻相关性,正是在这些苏格拉底之前的哲学家们中,“存在”被看做是以呈现(presencing)的方式来自于存在物,它产生了这种现状(presentation in present)。在这个意义上,“存在”就呈现出来,这种呈现既是自我呈现,也是逐渐呈现(coming to presence)。这意味着“存在”的出现、自我呈现、在其他存在物中出现,都具有内在的相互依赖性,在机体上相互交织。它们包括“时间—存在”和“存在—时间”及其统一体这三个方面,可以将其统一体称之为“道”,如果注意到海德格尔的“无思”或“不可思”与老子的“非

① 参阅海德格尔《形而上学引论》,拉夫·曼海姆(Ralph Manheim)译,纽约,大宝迪—安科尔出版社,1961(原版于1953年)。

② 参阅拙文《作为非形而上学的中国形而上学,探究中国哲学中实在的本质》,收入罗伯特·埃里森(Robert Allinson)主编的《理解中国心灵》一书中,167—268页,香港,牛津大学出版社,1989。

常名”相似,也许他们谈论的就是同一个东西——“太极”。老子的“道”就是“太极”,在《易经》中,象征体系的整体统一和连续所谈论的也是同一个东西。在《易传》中,“易”“太极”“道”等术语共同或者单独把“终极”表达为“终极”(the Ultimate)。在新儒家的程朱学派中,它的名字是“理”,而张载所用的名称则是“太虚”、“太和”。^①

在海德格尔后期的著作中,“占用”(Ereignis)这个术语就指称“终极大同”(the Ultimate Great Unity),在怀特海的著作中,创造性的原则就是因为这个目的而被给予的。^②这也意味着“时间”和“存在”形成了一种不可分割的关系,这种关系在理解(由此就发现了意义)存在物的真实情况中,就可以相互限定和相互指称。没有任何“时间”没有“存在”,没有任何“存在”没有“时间”。这样,可以说“存在”是“时间”的一个方面,正如同可以说“时间”是“存在”的一个方面一样。也许,描述这种关系的最好方式,就是程颐所作的具有丰富的、多元意义的论述:“体用如一,显微无间”。^③

因为中国哲学中的“体”“用”概念界定了一种丰富的多种关系,这些关系自身就是有机的相互关联、相互丰富,看到这个图式中的“存在”与“时间”的关系,对我们正在阐述和解释的目的来说都是有用的。在状态/行为、实体/功能、静/动、实/虚、内/外关系中,我们就可以看到“体”和“用”,其中最复杂的是把“体”和“用”看做是互为主体中心的,这样,就可以看做是“体”和“用”。它成为一种聚焦(focusing)和集中(centering)的事情。

在“时间”或“存在”(逐渐呈现)的实践过程中,发现行为和运动的许多

① 尽管程颐 and 朱熹在注释《易经》时在细节上有所不同,但是,他们基本上同意“理”代表任何事物——包括气——的终极源头;另一方面,张载并没有把“气”看做是任何事物的原始源头,参阅他的著作《正蒙》。

② 参阅海德格尔的《论时间与存在》。至于阿尔弗雷德·怀德海,参阅他的《过程与实在》(修订版,纽约,自由出版社,1978(版权来自于1929年的第1版),21,348页;在该书中,“创造性”被解释为统一的原则(the principle of unity),它把世界与上帝的两极性转化为渐渐增加的统一。

③ 参阅程颐《程氏易传》的自序。

两极性,如接近与撤回、呈现与消失、揭示与掩盖、呈现与不见、升与降、来与去、生与死。这样,正是在“时间”的本性中,这种两极性才出现了:它们在“存在”的时间方式(time's manner of being)中表达“时间”。这样,就解释了在从世界中得出抽象观点之前,希腊人是如何观察存在物世界的。在这一点上,希腊人与《易经》都发现存在物具有这种两极性。这种两极性就是作为时间的“存在”或者作为存在的“时间”的呈现模式。然而,当苏格拉底运用理性或“逻各斯”(它们是一种超越的或者强超越的力量)来探讨存在物的合理定义及形而上学的本质时,这样一种本体论理解或者实体理解的世界就丧失和撤退了。尼采将此看做是“上帝死了”的悲剧,与此同时,“理性”或“逻各斯”成为使观念和准则永恒的一种力量。要注意到,作为人类给予“存在”与“时间”的语言揭示力的“逻各斯”,转化为隐藏存在的一种力量,转化为把存在物设定为存在物的一种方法论。为了发现或者重新发现“存在”,我们就必须超越苏格拉底给“存在”与“时间”所造成的合理转折,这样,在人类的存在中,“存在”与“时间”就可以各自面对自由。

而《易经》并不存在这种理性的转折点,也没有根据存在物自身来寻求事物或者存在物的本质,但是,所有的存在物都被看成和当做包括了存在物呈现和出现的一种整体,它揭示了它们作为“存在”、“道”(《系辞》说:“一阴一阳之谓道”)或者“太极”(《系辞上》说:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”)的理由。正是在“存在”的这种呈现之中,不仅可以在相互关联的“象”中显示所有的事物,而且沿着分化和整合的过程,所有的“象”都可以追溯到其历史的起点或者现在的起点。这样,总是可以把“存在”看做是涨落、往来、动静的一个现时过程(a temporal process),或者看做是上下、左右、主动/被动、统治/被统治等描述性的展示,这也意味着对时间限制(time-bound)的转化过程所作的解释:此处没有静止的、固定的关系,而总是一种与创造性统一的背景相对立的交换关系和相互转化关系。

所有这些截然相反的两极关系,不管是水平展示、转化的关系,还是垂直展示、转化的关系,都在阴阳、刚柔、动静等“存在”的基本呈现中得到揭

示,这些形式又轮流反映了“存在”的辟翕运动。在这个意义上,可以运用“道”的阴阳来解释海德格尔对“存在”的揭示、撤退或者隐蔽所作的理解,而早期海德格尔著作中的“揭示”这个术语则强调了对存在物中的“存在”所作的揭示和隐藏的交替性和同时性,海德格尔后期著作中的“占用”则强调了创造性的占用作用或者使得事物或者存在物更加有关系。

《说卦》说:“(圣人)观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。”在基本的本体论理解的情境中,“理”“性”“命”都是展示“道”或者“存在”的不同形式,它们中的每一个都用于阐释存在的“体”和“用”这个目的。在这个意义上,我们甚至可以说,“理”与阿那克西曼德的“逻各斯”相似,“命”与巴曼尼德的 Moira 相似,最后,作为实现和揭示人的存在本质的“性”与赫拉克利特的 Aletheia(它在事物或者存在物的本质中被揭示出来)相似。但是,其中还有重要的不同:在《易经》对“存在”所作的理解中,“命”并没有把死亡当做焦虑的对象,相反,“命”暗示了与灭绝或者死亡的协调(没有焦虑),暗示了人(在唯恐自己不能理解或者仿效“道”或者“天”的忧患感鼓励之下)返回到“存在”或者作为终极的“道”。

四 对观卦的分析:建立于“中”“正”基础上的“观”

总之,我们看到,在“存在”(“道”或者“太极”,“仪”就表达了这两个存在)的背景之下,在“存在”呈现的情境中,《易经》中进行观察和思考的“观”的方法是如何对存在物(事物)做宇宙本体论的呈现和人学的呈现。在《易经》中,这种呈现和出现得到极好的维护,这样就物质化为一种象征形式和两极结构的系统表达。它们是维持“观”的直接后果,而不是先验概念分析的结果,也不是心灵的一种短暂理智直觉的结果。本体诠释学思维就是这样起作用的。与这种表达相伴的,是与观察者或者观者相关的表达本质的实现和理解,可以用“理”、“性”、“命”或者“逻各斯”、“占有”、“迫使”等术语来描述这种表达的性质。在人的存在中,这三个概念形成了理解“存在”的

一种统一体,海德格尔把“人的存在”称之为“亲在”,但是,《易传》将这个揭示了“亲在”的观察者称之为“圣人”。

无论是“理”、“性”、“命”还是“逻各斯”、“占有”、“迫使”,我们都必须认为,“观”包括了人的深刻情感和理解,这个人体验到某种处境的整体和本体论意义。正是在这种意义上,那些被表达为可理解的或者可观察的(与“所观”相区别)东西,都必然是真理和价值的体现,这样,它可以激起对真理和价值的理解和感情。由此,在观察者与被观察物或可观察物之间有一种相互关系:正如同可观察者能够使得一个深入观察的自我产生价值一样,观察者也能够在一个特殊的处境中产生价值,就像可观察者能够在一个特殊处境中产生价值一样。我们可以说,这种可能性是由于观察者和可观察者之间情感的两极性具有潜在的统一,这种统一体在观察的过程中被揭示出来。^① 实际上,可以把情感的这种统一体解释为产生于观察与可观物之间的两极分化及其随后的统一。在观察者与可观察的东西之间,阴阳作用是交替的而不是固定的,这是由于观察过程具有动态性。由此,观察的成就就是对一种处境的整体表达,观察者在这种处境中提高和丰富了他获得“道”的能力,提高和丰富了更好地修养自我的能力,这样,就可以在生活中做出更好的判断和行为。

幸运的是,《易经》有一个称之为“观卦”的卦,也就是《易经》的第20卦(风上地下),这个卦能够根据事物和存在物的整体(也就是根据“道”或者“太极”),对观察作一种本体诠释学的理解。第27卦“颐卦”的初九爻辞说“舍尔灵龟,观我朵颐”,其中有“观”这个词,此外,“观”这个词并没有出现在其他卦中。在颐卦的这句卦辞中,“观”的意义就等于“观”在观卦中的意义。

根据这种理解,我们能够明白如何有效而有意义地解释和理解观卦。我们应该通过包含于对卦序理解之中的本质观点来追随卦序并得出我们的

^① 怀特海已经使用“情感的统一”(unity of feeling)这个术语来描述世界中的实际情境或者事件中的和谐与满意关系。参阅他的《过程与实在》,220页。

理解。

首先,“观”这个名称显然来自于鸟观察其周围的环境。即使在今天,我们都知道有一种叫做“鸛”的水鸟,为了维生,它必须仔细地搜寻水中的鱼。因此,“观”就表明一种经常的意识和警觉,甚至是观察(watchfulness)状态,这样,我们不仅能够发现我们在世界中的地位,而且能够根据我们对世界的理解以及我们在世界中的地位来行为。我们也注意到,观卦在结构上与三画卦艮卦相应,艮卦的卦象是山,意味着寂静。这意味着观卦有一种寂静的结构或者方式,即使在这种结构或者方式中,也有一种风从陆上刮过的内在运动和力量。当我们把“观”看做一种理解、沉思、创造的观察过程时,我们就能很容易地欣赏到创造性的动力是如何在静默而深刻的沉思中得到激励和理解的,正如三画卦艮卦和六画卦观卦的内容所表明的那样。

第二,关于观卦的卦辞,我们有可能尽了献祭礼仪(sacrificial rites)的义务而没有实际的献祭物(offerings),我们明白,这仍然是一种可接受的礼仪活动,因为有诚心的缘故。观卦的爻辞指出,在“观”的沉思的观察中,我们能够以真诚而严肃的注意力来参与到一种礼仪处境之中,而没有实际执行礼仪的细节。诚心出现的原因是什么呢?通过来自于总体观察的“感应”^①,诚心感觉和理解了“实在”,正如三画卦艮卦所显示出的,观卦与象辞所说的“风从陆上刮过”有关。此处的象辞指出“观”的这种类似性将激励一个圣王周游全国,以了解人民的感受,知道人民的需要,这样,他就可以采用开明的教育政策和教诲。显然,这指出一种相关的相互作用,正如观者与可观者之间的关系所表明的那样。

第三,为了在对某个处境真正全面的观察中获得相互关系,需要什么样的条件?我们看到观卦的彖辞已经很好地回答了这个问题,这个彖辞与我

^① “感应”这个概念来自于《系辞上》第十章的这段话:“易,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。”程颐和程颢都谈到“感应”并认识到其本体宇宙论的意义。伊川说:“有感必有应。”明道说:“天地之间只有一个感与应而已。”参阅《近思录》卷一。伊川在讨论咸卦九四爻辞时谈到“感应”。

们对“观”的观点所作的解释一致。彖辞说：“大观在上，顺而巽，中正以观天下。”尽管大观可以在上面，观者能够仰视“观”，但是，最好是从上面“观”，这样，就像风从陆上刮过一样，可以有一种总体的观点。重要的是我们如何能够获得这样一种“观”？答案是这样的：保持一种中、正的位置。因此，理解大观的关键概念是“中”和“正”。但是，什么是“中”和“正”呢？在此，我们不得不转而讨论这两个概念。

第四，“中”和“正”都在个人身上得到实现，通过扩展，在个人所处的位置上也获得实现。^①但是，在“中”和“正”之间还有一个根本的不同：“中”指个人占据所有位置中的“中”位；“正”则指个人独立于某些位置的状态和姿势，也可以用外在的特征和内在的态度来表达“正”。诚然，“中”也可以表达某种外在于或者内在于个人的东西，但是，使个人具有“中”的特征的东西，就是这个人与他人的关系，正是从这种关系出发，他才毫不费力地与他人有关，由此，他才能通过本性获得力量和善。

“中”和“正”都可以当动词用，这意味着个人可以通过获得理想目标或者理想的价值状态而实现“中”和“正”，从理想目标或者理想价值状态出发，我们就不会产生偏差。从本体论上讲，我们必须把“中”看做是最可欲的存在（“存在”是宇宙创造性的源头）状态，我们必须把“正”看做是维持我们“中”位的最可欲状态，或者是看做一种非“中”处境中的美德。这样，我们就看到具有“中”而不具有“正”的可能性，或者具有“正”而不具有“中”的可能性。如果我们处于“中”位而不具备“正”的状态，为了实现我们的潜能以带给自己和他人幸福，就不得不为“正”而努力。另一方面，如果已经具备“正”的状态而没有处于“中”位，就不处于产生最适宜影响和最有利影响的状况，但是，即使在逆境中，也能够维持他的正直。显然，对个人或者任何事情来

① 从词源学上讲，“中”和“正”都是对物理位置的描述，指出了权力的中心（“中”）和自然平衡的态度（“正”）。即使在表意符号的形式中，它们也传达出“中”和“正”的基本观念。特别是“正”在风格上和标准上，都指出了一种平衡的态势，这种态势能够承受压力和干扰。因此，我们看到《系辞》把变动的“道”称之为无穷距离和“静而正”。

说,最可欲的状态就是既居于“中”位又处于“正”的状态。这就是有效的美德(efficacious virtues)的源头,而美德能够有益于其他人和自己。

正是在这个意义上,《文言》提出:“大哉,乾乎!刚健中正,纯粹精也。”可以看到,乾卦表达了所有事物的创造性源头,“乾”也简明地意味着刚强和强有力的力量,因此,把“乾”(也就是“道”或者“太极”)所代表的原初创造性看做是“中”和“正”的终极表达和实现,这是恰当的。这样,我们可以说,任何处于这种位置、具有这种创造性状态的事物,都具有“中”的位置和“正”的状态。在南宋新儒家朱熹看来,任何事物都是“太极”。^①从这种观点出发,任何事物在创造性上都是有效的,这就能说每一种事物都处于“中”位和“正”的状态。当然,这可以归因于这一事实,即每一种事物都有来自于创造性的初始源头(也就是本体宇宙论的“太极”或者“道”)的本质。这也意味着,维持“中”“正”地位和状态的任何事物,都不得不使其与存在和创生(becoming)终极源泉的关系一致。

在《易经》的原始文本中,显然,“中”被看做是占据了三画卦的中爻,因此被看做是占据了六画卦的第二爻和第五爻。任何附属于这些中爻的事物,都具有获取创造性影响力的初始力量。但是,“正”与爻位无关,而是与爻所具有的特征和性质有关。如果爻位与阴阳爻的特征相适宜,就称该爻处于一种“正”的状态。如果阳爻具有阳力,阴爻具有阴力,就是适宜的,也处于一种“正”的状态;否则,就是不相宜的,也处于不“正”的状态,这将削弱它在创造性上的影响力。这是完全可以理解的,因为一种力量不得不通过其处境来得到增强,因此就需要阳力与阴力相伴。这就基本上是“正”的可操作意义。通过扩展,一个人总是不得不追问自己的特性是否有益于他的环境以及他所扮演的角色。如果是有益的,他就处于一种“正”的状态,如果

^① 参阅《朱子语类·卷一》以及其他涉及“太极”的部分。基本观点来自于周敦颐的《太极图说》,他认为任何事物都来自于“无极”,因为任何事物都是独一无二地被决定的,“无极”产生了“太极”。

是无益的,他就不得不处于一种不“正”的状态。这种检验标准更使得“正”成为个人创造性的一种本能需要,自然,它将与“中”这个概念的本能需要相反。因此,在六画卦中,“中”不能产生“正”,“正”也不能产生“中”。彖辞总是告诫我们要维护“正”并从“正”出发,即使他没有占据“中”的关键地位,这样,即使处于劣势和逆境中,也锻炼了创造性。^①

第五,在儒家后来的发展中,“中”和“正”被内在化为原初本性的一种状态,随后又成为人的心态。这就是《中庸》的“中和”哲学。在这种哲学中,“中”与“中位”并没有多大的关系,而是把“中”内在地作为人的基本本性。正因为如此,“中”和“正”可以被培养为美德,因为人不得不修养自己的“性”和“心”,以维持原初的“中”和“正”,把模糊或阻碍人性或者人心的对立面移开。因此,“中”和“正”可以发展为人的美德。

关于“和”,当“中”与外界环境恰当地相互影响之时,可以把“和”看做是“中”的扩展。《中庸》除了提到孔子的“正己”、“正号”、“正名”之外,并没有特别提到“正”。尽管《中庸》没有谈到“正”,但是,这并不是要求把“正”当做这样一种独立的要求,即创造性地相互影响和参与到大世界中。^②

我们可以评论说,当《中庸》围绕“致中和”的本体宇宙论的重要性展开讨论时,它已经再次把“中”及随之而来的“和”作为本体宇宙论的特征,我们可以在“天地位焉,万物育焉”中看到这些特征。儒家把“中”、“和”恰当地内在化为美德,产生了一个好的结果:也就是说,可以在自身看到和培养“中”、“正”的美德,这不仅是道德行为或者美德行为的基础,而且是综观或普遍观

① 在《易经》中,除了无妄卦的卦辞之外,彖辞或者象辞在评论人如何能够通过维护或者遵循“正直”来克服困境时,几乎总是提到“正”,特别是蒙卦、临卦、无妄卦、革卦的彖辞。《易经》中的“中”也是同样的情况,特别是在彖辞和象辞中,处于中位的“中”总是被当做和使人想起占据该位置的个人的宝贵财产。在程氏兄弟和朱熹等新儒家的著作中,总是把“敬”看做美德的开始。这来自于《易经》中的坤卦的文言:“君子敬以直内,义以方外。”可以说,所有儒家的美德都是为了保证“正”而提出的。

② 我们可能注意到,在《大学》和《中庸》中,对“正”讨论得很多,显然,“正”在《大学》中具有关键的作用。

察和理解世界的恰当基础。

第六,现在,我们可以返回去分析观卦的爻。我们看到,观卦的每一爻都指位置上的“中”和状态上的“正”。我们也看到“正”是如何提升了爻并且与“中位”结合在一起对不同特征作不同的纵览。第一爻称之为“童观”。这一爻显然受到其位置(开始和阳位)与状态(阴位)的局限,不能因为小人具有有限的智谋而责怪小人;但是,童观对君子和其他人都明显的成问题,因为他可能采取与他的恰当期望相反的行为。

第二爻称之为“窥观”。这一爻是阴爻,处于较低位置(尽管处于中位)且处于阴的状态(与这个位置相宜,是“正”)。这一爻描述了某些人在某种处境中的观点,例如妇女从暗门后面窥视。显然,这种观察并不是君子或任何人面临的一种正常处境。

第三爻表明前面的两种观察在“中”和“正”方面的一种变动:它处于整个六画卦的中间位置,但是,并没有获得“正”的状态。它处于转化的一个关键阶段或水平,因此就要求且提出这样一种观点,即有助于做出决定使自己的生活向前进或者向后退。当然,个人有权利和义务这样做,因此,就遵循对“道”的理解。这一爻关于“观”的要点在于,“观”显然具有实践的倾向:它并非简单地综观自己的决定更加前进或者向后退。为了更加前进或者后退,就要观察世界和我的生活。

第四爻处于卦的中间和正位、阴的状态,爻辞就说这是“观国之光”的时机,这也意味着拜访一位统治者并成为他的尊贵客人是有利的。它要求处于这个位置的人首先要去拜访,这样就获得一种恰当的观点,当然,这意味着一个需要进一步解释的吉祥方案(a propitious scenario)。可以清楚地看到,如果没有内在位置上的“中”以及“正”的状态,就可能具有“观”或者具有发展“观”的能力。

当达到第五爻时,就达到了上中,就可以对世界和自我“大观”,这需要一种“正”的状态以获得一种潜在的大观。恰好观卦的第五爻是九五爻,处于“正”的状态,所以,这是用一个目标检查自己生活的最佳时机(生活必须

值得被“观”，也必须有某些具有价值的、值得“观”的事物)并使生活变得美好。六三爻对究竟应该往前进还是往后退有怀疑，而九五爻则摆脱了这种怀疑。九五爻的象辞说“观我生即观民”。为什么会产生这种状况？朱熹说，统治者通过观察人民的美德以自我检查并得到自我提高。^①此外，我建议把第二个“观”理解为“现”或者“示”。因此，检查我的生活就是向人民展示我的生活，这样，作为统治者，没有任何要隐藏的东西，也没有任何害羞的东西，也许反而能在某些方面给人民做出一个仿效的榜样。这是成为一个处于高位的、有责任感的、值得信赖的人的方法。

在第六爻，就达到一个人生命的最后阶段，或者达到没有极大权力或不应该具有极大权力的阶段或者水平。上九既不是正式的“中”，也不是正式的“正”，然而它的确享受一种高位且推测起来已经经历了许多有趣的经验。因此，这就是客观地、超然地、不带任何偏见地审视自己的生活，这样做也是培养个人美德的一种方式，无疑，这是建构一种有价值的观点的有价值的方式，由此出发来观察自己和任何其他事物。

总而言之，我们能够看到，观卦如何阐述了“观”的动态的、辩证的性质。特别是它的彖辞已经给我们提供了一个基本的原则——中正的原则——以理解和评价作为一种过程的“观”，甚至是作为一种理解、评价世界、生活和实在方式的“观”。

① 参阅朱熹在其《周易本义》中关于这一爻的评论。

《易经》中的“理”与 “气”

——对中国哲学中“有”与
“无”的重新考察

- 一 绪言
- 二 理气的本体论意义
- 三 易文中的理与气
- 四 占卜判断中的理与气
- 五 太极之为气
- 六 理气新取向
- 七 理气与有无

一 绪言

《易经》是一部深奥的书,因此应予深刻地理解。由于曾被用来占卜,并且大部分是通过占卜发展出来的,因此它被当作是一部基本上有关占卜的书。^① 但是基于两个理由,这种看法是错误的。其一,卦爻辞只构成此书早期的部分,而此一部分本身乃奠基于具有哲学意义的象征上,而且对于哲学的深度成长,提供了一个基础。整部《易经》可以说包含了三个广大的著作层面:象征、卦爻辞和哲学性的解说。正因《易经》发展成这三个层面,乃使得此书具备了哲学的意蕴;唯有从存在于原始象征中的某种作为根源的形而上洞见,我们才能解释此一哲学的意蕴。

其二,与《易经》结合在一起的占卜,其本身具有哲学和形而上的意义,不必如一般所见,需要以迷信或神秘主义作为解释的基础。^② 相反的,对占卜的假设和含义加以理性和哲学的解释,往往是可能的。根据这种解释,占卜乃已假定理性与经验的世界观,而且在穷于知识,唯有托付推想的处境下,占卜乃是得之合乎仪式和心理要求的实际决疑过程的结果。我们可以说,整个占卜过程是为了促使个人举措有节、顺适合宜而从事的“主体客体化”和“客体主体化”的活动。^③ 这可以说是对占卜加以哲学的探讨。事实上,我们可以看到《易经》的悠久哲学传统,是一个朝向充分理解实在、锲而不舍的努力。这个努力充实了《易经》丰富和深奥的内涵。正是在此种精神之下,《易经》乃成为以朱熹为巅峰的新儒学运动的灵感泉源,成为发展新儒

① 许多《易经》的注解者都持有此种观点,包括朱熹著名的《周易本义》和高亨的《周易古经今注》。许多西方翻译家亦承此说。

② 关于占卜逻辑与哲学,历来并无讨论,占卜仅被视为初民神秘信仰或迷信的非理性形式。

③ “主体客体化”是指把个人的价值投射到客观世界,承认生命处境具有客观的意义;“客体主体化”则是指从特定的处境推求意义、树立价值,进而出入其间有所依凭。

学中“理”、“气”、“心”、“性”等范畴的支柱,成为酝酿这些概念的园地。另一方面,有趣的是朱熹和其他新儒家,又回头以“理”、“气”和其他概念,来重新解释《易经》。

在这篇论文中,我没有时间针对《易经》中多向的智慧和多重的辩证法,^①发展并铺陈出一套完整的理论分析和综合——其中应包括对于占卜哲学充分的说明。我将探讨和解说“理”、“气”两个哲学的概念范畴是如何从《易经》丰富的源流中开展出来,以及朱熹的新儒哲学中有关“理气”之说的困难,如何能透过对于《易经》形而上的观想更深的理解而得到克服。^②为了达成这个构想,我首先将简略陈述新儒家朱熹和二程对“理气”的见解,借以指出二分法、二元论以及“气”的落实所遭遇的困难。然后,我将显示如何不必像朱熹和其他学者一样运用新儒哲学中的“理”、“气”来阐释《易经》,就能探讨《易经》哲学,以便对“理”、“气”的范畴重新赋予恰当的概念和定义。我将略述在《易经》的这个新面目之下,新儒家的主要困难如何能予以避免。最后,我将重新考察《易经》的哲学智慧中“有”与“无”的问题,并指出,如果我们接受《易经》观点为指导人类理解世界的明灯,“有”、“无”之间建立关系所应取的正确方向,我也将就“有”、“无”之“大链锁”作一番历史的评论。

二 理气的本体论意义

在早期新儒家邵雍、周敦颐 and 程明道的心目中,“理”与“气”显然不是相关的形而上概念。他们在对《易经》的注解和论述中,并未用“理”来解释阴阳五行的演化,亦未用之理解终极的实在范畴,如“道”和“太极”。在邵雍的

① 有关《易经》基本辩证法的说明,参考作者的论文:“Toward a Dialectics Harmonization and Conflict in Chinese Philosophy”(*Journal of Chinese Philosophy*, Vol. IV, No. 3, pp. 209—245, Oct. 1977)

② 有关中国哲学中“理”、“气”之说的评论,参考作者的论文:“Reason, Substance and Desires in 17th Century Neo-Confucianism”(William de Bary ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, 1975, pp. 469—509)

《皇极经世》中，凌驾全书的中心概念是“阴阳”、“动静”、“刚柔”、“变化”、“感应”和“天地”。甚至当他论及“理”时，基本上也仅视之为知识和思想的对象，而未赋予类似“气”的宇宙论的独立地位。邵雍说：“天下之物莫不有理焉，……所以谓之理者，穷之而后可知也。”^①“理”确实在万物之中，但却不能如“气”或“阴阳”一般，扮演所谓的创造天地的角色。

类似的，在《太极图说》和《通书》中，周敦颐也未对“理”加以本体论或宇宙论的说明。具有宇宙论和本体论内涵的基本概念是“无极”、“太极”、“动静”、“阴阳”（他谓之“二理”）和“诚”。周敦颐用“理”去指称“礼”所意谓的匀称关系和相互作用。所以他说：“阴阳理而后知。”^②甚至对程明道而言，他强调的是“观天地生物气象”^③，而不是“穷理”（即使他曾提到“天地万物之理”、“天理”）。他还说：“生之谓性，性即气，气即性，生之谓也。”^④“理”被认为是事物的基本构成，似乎要从伊川开始。他说：“在物为理，处物为义。”^⑤又说：“天下之理终而复始，所以恒而不穷。”^⑥他不仅仅把“理”描述为常道，更视之为常道本身。所以他说：“屈伸往来只是理”^⑦，“生生之理自然不息”^⑧，他断定“性即理”^⑨，这恰和明道成一对比。

至于张载，我们都知道他的宇宙开创哲学环绕于“气”（生命力）的观念。“气”既是“太和”（终极和谐），也是“太虚”（终极虚无），这个观念即相当于《易经》中的“太极”。他说：“太虚无形，气之本体。”^⑩事实上，对张载而言，

① 《近思录》。

② 周敦颐，《通书》。

③ 《近思录》卷一。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

⑩ 张载，《正蒙·太和篇》。

世上万物如天、地,和人类的“心”、“性”等特质,皆是出自“气化”^①。甚至当他提到“理”和“穷理”时,“理”也只不过是“气化”过程中,由“气”所自然产生出来的内在固有秩序及模式。因此,“理”并非离物独存,具有自主的本体地位,亦非如“气”一般,赋有生成、创造的作用。我们将会看到,这一点对理解《易经》哲学中“无”的意义和地位相当重要。我认为,在新儒家中,唯独张载保存了《易经》哲学中形而上的洞见,并且在儒家和佛道二者对最初实在本体的概念之间,做了最清楚的区别。

同样无疑的,只有朱熹使得“理”成为宇宙论和本体论的实有原理,而不仅仅是知识论的知识原理。这或许是受到伊川的深刻影响所致。对朱熹而言,“理”的原理不仅和构成万物的“气”原理相关,更占有至高无上的地位,成为支持一切实在、理法、秩序、人类和价值的终极原理。朱熹不用《易经》来解释“理”的概念,反而用“理”来解释《易经》中一些基本实体和过程的概念,诸如“太极”、“道”、“会通”(普遍变化)等。在《周易本义》中,朱熹甚至把《易经》中的“形”释为“理之似也”^②。

朱熹认为“理”本身不需解释,却能用“理”来解释其他的概念。这一点极为重要,意味着对他而言,“理”较之任何其他的形而上范畴都要根本。因此他说:“太极只是个极好至善的道理”,“太极只是一个理而已”,“太极是至理”。^③他甚至把周敦颐的“无极”描述成“理”的一个属性,因为根据他的说法,“无极”只不过是出于“理”的无形、无限和自足而有的称谓,它所指的还是“理”。他说:“周子恐人于太极之外更寻太极,故以无极言之;既谓之无极,则不可以有的道理强搜寻也。”^④就在这个基础上,他支持周敦颐的“无极而太极”之说,与陆象山辩论。^⑤

① 张载,《正蒙·太和篇》。

② 朱熹,《周易正义》序。

③ 《朱子全书》。

④ 同上。

⑤ 关于朱熹辩护周敦颐的说法,见《太极图说解》。

至于朱熹对“理”持若何观点,则显然对他而言,“理”代表了事物的本体基础和终极构成。物之所以为物,以及物之存在所遵循的都是“理”。他说:“彻下彻下,无精粗本末,只是一理。”“大而天地万物,小而起居食息,皆是太极阴阳之理也。”^① 朱熹的著述中,“理”占有独立的本体地位,这可从他认为“理”的存在先于一切事物这个观点显示出来。他并认为“理”本身就自成为一个观点,自此观点看,即使物之不存,也有该物之理,同时还有该物不存之理。^② 我们如果翻开朱熹的《语类》,将会看到他非常果断地主张“理”先于“气”而独立存在——后者乃是其哲学中另一形而上的构成原理。

他虽大致肯定天下未有无“理”之“气”,亦未有无“气”之“理”,但他在二者中仍视“理”为根本,因为“理”是形而上的。所以他反问:“自形而上下言,岂无先后?”^③ 于是,在《语类》中论“理”“气”的部分里,朱熹不时用哲学式的坚定语气说,我们如果想推究“理”“气”的根源,就必须说“理在先,气在后”。^④ 这种说法不但指明了“理”和“气”的逻辑先后,同时也是指形而上的先后。因为在引文的疑问中,先后之分显然不是逻辑上的,而是指宇宙论的区分。因此遂有下面的对话:

“徐问天地未判时,下面许多都已有否?”

曰:是都有此理。”^⑤

对朱熹而言,“理”甚至占有“太极”的形而上地位。“理”是构成事物的基本原理。“气”被视为是产生事物形式的原理,“理”则是产生事物之“性”的原理。不过,他强调“气”具有凝散屈伸的能力,因此“气”能造作世界。然

① 见朱熹,《大学或问》。

② 朱熹,《文集》。

③ 朱熹,《朱子语类》卷一。

④ 同上。

⑤ 同上。

而,“理”既和“太极”、“道”相同,那么“理”是否确实拥有创造的原动力,就成了问题。我们至少可说,由于朱熹把“理”、“太极”、“道”视同一物,他并未为“理”设计出一个理想的角色、地位、作用和意义。结果,在“理”、“气”的关系中,二者的角色、地位、作用和意义亦付诸阙如。事实上,他对“理”、“气”先后问题的见解,以及把“理”当作存在和阐释的终极范畴的处理,不可避免地使他招致二元论的责难。

对朱熹二元论的责难,在于指出他把事物之性分为“理”、“气”,使“理”、“气”成为独立的本体性原理,以致使两者的关系难以理解。此二元论的一个后果,在他解释人类存在时,可以看得出来。朱熹说人具有义理之性和气质之性,前者形成德性之根本,后者则形成欲望、习性之本质。这又使他把心分成“道心”和“人心”两种。这种对人类存在与心智的见解,自然使他贬低人类欲望的价值。对他而言,人唯有透过精进天理、削弱气质的工夫,才能够克服欲望。这样的看法,显然会造成人类真正道德形象的歪曲。

我认为,理气二元论和天理与气质间带有贬抑意味的成分,乃是朱熹哲学的根本困难所在。我深信,这些困难或许是因为对《易经》哲学的理解不够充分与解释未得要旨所致。《易经》所要解决的,是有关创造、物性、物性的演化,以及道德本质等问题。我怀疑,朱熹并未真正了解《易经》本意,以致他对“理”、“气”二原理及其关系的铺陈,欠缺坚实一致的架构。相反的,如同我稍早所指出,由于朱熹注解《易经》时年已四十八,正值其个人学术思想成熟的巅峰期,因此他对《易经》的注解,就难免掺杂了其个人固有的“理”、“气”概念了。^①

我想在此指出,我们能根据《易经》本义来重新调整对“理”“气”的理解,以求做到两件事情:(一)正确地建构并重新界定“理”、“气”概念及其关系,使其能在一个形而上学、知识论和人性论的体系中,成为更恰当的存在范畴与解释范畴。(二)前述朱熹哲学中关于“理”、“气”的困难,在此对《易经》

① 见王懋竑《朱子年谱》。朱熹哲学思想在四十岁左右到达巅峰。

更深刻的再理解下,都可一一迎刃而解。在下文中,我将揭举“理”、“气”二者作为中国哲学中重要的范畴概念——它们具有在诠释上、描述上、甚至评估上的重大意义。不过我须再次强调,理解此二范畴的正确方式,必须是来自对《易经》更深层次的理解。只有在深入理解了《易经》之后,我们才能用“理”“气”来进一步说明《易经》在哲学上的深度。我认为这既是一种分析、注释的工作,也是一种基于深刻经验和思维的哲学整合工作,因此它所具有的形而上学意义是非常广泛的,其中之一即有关哲学或中国哲学中“有”、“无”及其关系的问题。

三 易文中的理与气

“理”、“气”二概念在《易经》中作何解呢?我在论文的开头已指出,《易经》具有三个主要层次——象征、卦爻辞和哲学性的解说,三者皆在历史的时序下开展出来,并遵循着本身内在的逻辑——一种在时间中推移发展的逻辑。是以,《易经》的形成乃展现出在时间的整体及其推移中,“自然”与“人性”结合一体所含藏的深意。我们可以视“象征”为提供了一个归纳——经验的形而上学;在一个动态的象征系统中,此归纳——经验的形而上学乃以表象显示出具有宇宙论意义的主要相关事件和现象。卦辞和爻辞可以说提供了一套价值形上学,为了正确指明实际的决断和行动,它乃用一系列可以推究去从描写现境的现实语句来为人决疑。这种形而上学极为复杂,很难以理性尺度加以正确把握,它亟须另外详加考察,以求领会其真义。我可以这么说,《易经》乃奠基于归纳——经验的形而上学,而此形而上学又是体现于《易经》动态的象征系统的。《易经》并且假定了一个评估诸种人生价值范畴的完备体系,此可见诸“吉”、“凶”、“悔”、“吝”、“咎”、“厉”、“用”等用语。这也许就显示出,这种占卜形而上学是从象征形而上学发展出来,正如第三种形而上学,也就是体现在《易传》中,具有高度统摄性的诠释形而上学,乃从前二者发展出来。谈到《易传》的诠释形而上学,显然的,对生命深入的观

察和体验,必定会自然而然地产生出一个以深省为基础的诠释方式。现在,为了解“理”、“气”,我们将会看到“理”、“气”乃体现在三才卦和六画卦的动态象征系统中。其效用在卦爻辞的实践形而上学中接受考验,最后更随“十翼”中明晰的概念一同展现。我们将就以上三个层面,来讨论“理”、“气”的意义、内容和指谓。

我们如果详细考察八卦的形成,将会发现此象征系统具足下列的条件:

一、它列举出记载自然界主要历程与现象的完整表象——在人类对自然的观察所及的范围内求其完整。

二、这个象征系统显示了演绎上的可还原性——还原到纯一性和一体性。

三、这个系统显示出朝向分殊无限演绎的能力。

四、这个系统在其所有的符号之间,体现出密切相关的结构。

五、这个系统显示了相反、相成、对称、归属、次序和平衡等关系。

六、这个系统在经验和概念的暗示性中,把特殊的具体性和普遍的抽象性杂糅在一起。

由于具足上述的条件——这是对此系统本身加以分析的结果——此象征系统显然最适合展示我们观察与体验所对的万千捉摸不定的变化与运动。它确实是一个极具智慧的途径,展示出变化与运动的整个面目及内在结构。虽然此系统基本上是形式主义的,但毕竟透过其符号之外在、内在、归纳和演绎的关系,产生出了动态的特性。

从八卦到六十四卦所扩及的范围,即可看出变化、运动之潜在的动态秩序,也可看出在我们的经验、观察和概念表象所对之下,“实在”之一本万殊的程度。事实上,此“实在”朝向分殊的扩张是渺无止境的,因为它具有无限的可能性。因此,相对于其分殊的程度,我们可以论及“存有”的不同层面与结构。另一方面,此象征系统又可还原到一个单一的统合体,这个统合体被还原为“四象”、“两仪”之后,就是所谓的“太极”。虽然我们所列举的此一系统的适当条件,在系统最初形成时并未被清楚看到,但是,如果我们详加检

视的话,这些条件和特征就会自然呈现出来。我们如果检视构成诠释形上学的“易十传”,就会发现:孔子及其传人所揭示的,正是这些条件和特征。

虽然八卦的原始系统中并无真正的归纳法,但下列系辞中出现的文句,却可印证其象征系统真正的条件和特点;我们当然不宜将这些文句视为象征系统的武断观察:“一阴一阳之谓道”;“生生之谓易”;“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”;“八卦成列,象在其中矣,因而重之,爻在其中矣”(“爻者,效天下之动者也”)。这些条件与特征的最后印证,就是对“现实的变化”与“变化的现实”所做的长远深入的观察和体验。在长久绵延的时流中,“现实的变化”与“变化的现实”的条件和特征自会显现出来。因此我们可以说,对事物原始深刻的觉识,乃是我们理解“实在”最基本的前提。正是此种对事物原始深刻的觉识促成了象征系统生动的表象。因此,这个象征系统应被认为能在基于对事物原始深刻的觉识以反映“实在”时,提供概念上抽象但又具体暗示的描述。我们确实可以在此象征系统之中,辨认出具有如是特征的变化和运动。

显然,“易”是变化过程中生生不息的创造。此生生不息的创造具有传统所谓的“易”、“不易”和“简易”等三个变化特征。由于“易”是一个统合的整体,也是创造的根源,所以称之为“太极”或“道”;又由于“易”是一个涵括无数个体的集合,又是历程,因此它是“阴”、“阳”的活动,也是万物的殊相。其动态和单纯的性质,即表现在此一体性、众多性、根源性与历程性的合一之中。下面这段周敦颐的话,适足以表达这点:“五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。”^① 在此,“无极”可以说就是指“太极”的理常与单纯状态。

在上文对八卦象征的理解之中,我们可以很清楚地看到,此象征系统所显示的动态本体可以谓之“气”,而本体的模式和结构则可谓之“理”。“理”如实展现出发展(变化、运动)臻于极致的本体。换言之,我们可以把象征系统中相生相随的两组性质——一组是变化、运动,另一组是模式、形式、秩序

① 周敦颐,《太极图说》。

——视为一体之两面,也就是“易”的整个终极根源。我们可以认定“气”为第一组性质的本体,而“理”为第二组性质的本体。显然这两个本体其实为一,因为这两组性质是不可分的。然而,若变化及其动力更近乎一般对“气”的理解,那么变化的极致以及变化的过程,显然就更适于称为“气”或“气化”了。不过,“气化”也显然不离形式,所以作为形相的“理”,也可说就是变化过程中显现出来之“气”的固有性质。此二者之不可分割与互为一体,可以从象征系统中明白看出。因此,我们可以借上述的讨论做出下列结论:“气”即“易”(或“化”),“理”即“象”;或者更谨慎地说,“易”即“气”,“象”即“理”。透过对于“卦”之象征结构、作用与动态的理解,“理”、“气”及其关系就将变得更为清楚。

当这个自然世界在观察、体验之下,被了解为由相关互动的形式所组成的条理分明的整体时,八卦就是用来代表这个自然世界中主要形式的东西了。因此,天(☰)、地(☷)、雷(☳)、风(☴)、水(☵)、火(☲)、山(☶)、泽(☱)就构成了八卦所指谓的自然事物。然而,八卦不仅只代表具体的自然事件和形式,更是自然历程与结构的原理、性质。就此而言,八卦乃被理解为“乾”(健)、“坤”(柔)、“震”(动)、“巽”(入)、“坎”(陷)、“离”(丽)、“艮”(止)、“兑”(悦)。这些性质反映出了对于现实变化的一些重要体认,而这些性质是不可分开理解的。通过这些表象和指谓,不仅是自然事件与事物变得密切相关,就是人文世界与自然世界也变得密切相关了。这个象征系统所以能善用此种方式来呈现自然,乃是因为“自然”正是在此种方式下被体验与了解的。

至于“理”、“气”关系的问题,“气”显然就是构成自然现象之秩序与组成形式的内容。“气”是自然变化的历程,“理”则是自然变化历程的最后产物。“理”不可离“气”而独存,但对“太极”而言,“气”可以使“理”还原成无形而未定的最简形式,这就是“易”之“简”、“易”之“易”了。因此,“理”不过是“气”之历程中内部的结构与蕴含的形式,殊非朱熹所言之独存的创造主体。

四 占卜判断中的理与气

在占卜判断的层面上,我们发现“理”、“气”的意义结构益趋分化,也更广泛。对“理”“气”及其区别的认识,可以说就是肯定卦象(六画卦)及其卦名具有指谓上的意义,同时并根据占卜仪式对吉利的祈愿,在特定的处境下,建立规诫、警告、吉凶的价值判断。简言之,这是构成一切经验的处境,呈现同一个人在生命和事业中所遭逢的事物和事件,因此也就是与个别占卜相关的未成秩序之形式或秩序本身之形态。另一方面,“理”是对于未决生命处境的深刻理解,也是对于逢凶化吉之道的洞见。然而,“理”、“气”不离,唯有当“气”存在时,“理”才能从“气”中产生。在占卜判断中此理甚明。生命处境之未决形态,借着改变某一特定的生命处境而转为安定。然正因为该特定之处境促成其重新取向,因此可以说,特定的处境创造或实现了一个解除困境的潜能。“理”是“气”合理而具足秩序与创新的潜能,而此全然取决于新处境的演化和创生。

用占卜中的实际价值判断来说,“理”可谓处境所暗示的自然力量,也是处境所引致的价值。因此,“理”就是占卜的理由。另一方面,“气”产生处境、形式与价值,并使隐藏在形式、价值中的新处境得以应运而生。“气”是运动变化的发动者,因而也就是埋藏在处境中的创造能力,此能力致使处境延续或改变,并在特定的情况下赋予人类自由意志与抉择能力。是以,若选定《易经》中任一卦和卦辞,我们须知此卦对于我们的象征或意味是什么,须知卦辞为何有如是判断,为何赞许或规诫某一动向。我们都知道,注解卦辞的《彖传》以及注解卦象的《象传》,通常都是用以说明隐含的原由、形式、后果和动向的。因此以“离卦”为例,其卦象与卦辞如下:

离(火也,明也,二者皆取诸日月),利贞,

亨,畜牝牛,吉。

由于“离”是卜者所取得之卦,那么其意义何在?卦辞之判断在远古的应用中具有什么意义?了解此中意义就是了解其形式、其价值与理论基础,以及其所推之理。了解这些,也就是了解其中之“理”(原理)。但是,除非我们也了解所遭遇的处境及产生此处境的动力,我们是无法理解上述道理的。又除非我们同时了解变化,了解维持处境的诸多可能性,否则我们也是无法理解这些道理的;因为,若对此茫无所知,我们的行为举措又如何有意义呢?理解特定处境的构成背景与特性,理解变化的真正可能性与促成变化的动力,就是理解此特定处境之“气”。再者,形式、价值、行动的理由皆离不开——也不能离开——使其具体显现的处境,因此,“理”亦不离“气”。“理”“气”乃是整个处境的两面,内中涵括客观的指谓、主观的因果相关背景、以及诸多可能性的范围内动力和变化的潜势。此两面可简单地用“象”和“化(动)”(即“易”之实)以称谓之。然在处境的整个演化之中,“象”“化”恒为一体的。我们难以想象“象”“化”是各为独立,也难以想象生命的“实在”可以和朝向我们开展的真正生命处境分开。

《彖传》、《象传》给“离卦”以下面的阐释:

“彖曰:离,丽也。日月丽乎天,百谷草木丽乎土,重明以丽乎正,乃化成天下。”

“象曰:明两作离,大人以继明照于四方。”

《彖传》、《象传》论“离”,其意在于阐明形式、价值与合宜的动向,同时并举证以说明对于处境的理解。可以说,《彖传》、《象传》已将前此隐含处境之中的“理”揭示出来。

综观六十四卦,我们发现相对于特定的处境,有相同的价值判断模式,而《彖传》、《象传》的价值判断亦具备同于下面结构的模式:

卦(符号,名称)

卦辞

《彖传》:解释与证明卦辞。

《象传》:阐明形式以及圣人取法此形式的事迹。

一卦之“理”不但可见诸对意义的解释和对判断的证明,而且也见诸对形式以及对圣人取法形式之事迹的阐述。

应特别留意的是,《彖传》往往把自然的形式,也就是把人类对于周围环境的原始观察与体验,放入其对于形式的阐述中。此乃含有深远的意义,显示出“理”具有自然的形式,而且不能离开“气”或“气化”在自然界显现的秩序和感应关系。其次还须留意,爻、《象传》解释和证明行为动向,实以人类应取法自然为原则。人类行为之“理”乃从自然的运动之“理”而来;因此,质言之,“理”是人与自然之间所实现的一体性,也就是人的禀赋所可能蹴及的理想形式。这点极为重要:由于对“理”、“气”关系的理解有偏失,新儒家在修养方面主张压抑人的欲望、气质,而我们将会看到,上面这点却提供了一条修正新儒家观点的途径。

对六十四卦和《彖传》、《象传》详细研究分析,足以使我们确信“理”是“气”的固有性质,而且是在自然或人类处境的演化中逐渐形成的。在人类的理解下,“理”是处境的结构表象,另一方面,“气”可谓是孕育“理”的处境,而整个变化以及构形动力就是“明”。“理”“气”不但不离,事实上,“理”就是“气”的自行分化与转变。换句话说,秩序、模式、结构都不是外铄的,而是从“气”之内在产生出来的。秩序和模式乃“气”的理序活动之最后结果,而形式和结构则为“气”的构成活动之最后结果。

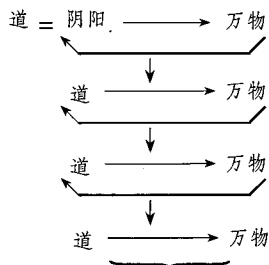
五 太极之为气

我们所以能在事物与我们的行为之中,辨认其道理和原则,那只不过是

因为我们把自身固有的秩序感投射到事物上,或取法那从特定的演化处境中凸显出来的秩序而已。我们绝不会作如是想:认为“理”是独立自主的,或先于“气”和在一切事物之外而独存的。换句话说,我们的检视和分析显示出,“理”、“气”乃共为一个整体,其区别在于“理”是“气”的活动结构,也是“气”的活动之最后产物;“气”的活动自然形成了秩序、组织、结构和和谐,因此,也就是形成了“理”。由于“气”的变化能力是无限的,因此任一特定的形式的秩序都是构成下一个新形式与新秩序的阶段或媒介。无穷的创造与变化能力乃是“气”的特征。其“善”在于其统合性及朝向丰富秩序的分化,因为创造与变化就是“善”。当我们翻开哲学性的《系辞传》与《说卦传》时,即可明白这些道理。《系辞》与《说卦》确立了“理——气”关系,且提供了一个“运动——变化”的融贯的形而上学。从二者的注解中,我们可以清楚看见,终极原始的“实在”(用新儒家的说法,就是“本体”)就是变化(易)之创造力;此创造力即显现于形成秩序与结构的“阴”、“阳”活动中。

“阴”、“阳”乃是“气”之活动的两个基本状态或二面,对于此二状态或二面的理解,必须莫基于广泛的经验。“阴”、“阳”的活动造成了其他种种相反相成的活动或属性,这些活动或属性,对于事物的构成及万物层次的划分而言,乃是不可或缺的。“阴”、“阳”活动实际上也就是创造世界的活动。但是,对“气”之创造力的最重要的一项了解在于:不论万物的层次和分化是如何的繁复,“气”的活动始终自成单一的整体——它起于以无形创造力为内容的整体,归结于以秩序与和谐为内容的整体。然而其始终又构成一整体,造成更多的秩序与和谐,并埋藏着带动进一步变化的力量。如下图所示。

系辞称阴阳所构成的整体为“道”,亦称之为“太极”。从下列系辞中的段落,可以清楚说明“气”的创造力——而此创造力又表现出形成秩序与结构之“理”的活动。



“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之

者性也。”

“生生之谓易。成象之谓乾，效法之谓坤。”

“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，……是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”

可以说，“阴”、“阳”之交替就是“气”或“气”的活动，“气”的创造力之“善”与“性”使事物得以变化、形成，故可谓之“理”。然而在此，“理”仅是使“气”形成为秩序之创造性的力量以及它的活动。“太极”显然亦为“气”，“气”借着其本性与本身发展的过程，造成事物的分殊。八卦之形成，可谓具体而微地描绘出“气”之创造力的过程与性能。《说卦》有云：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚，立人之道，曰仁与义。”

在此，“易”再度展现其“气”的创造力，并以阴阳、刚柔、仁义的交替作用来描述之。这里所谓的“理”，亦即作为万物与人类本性的模式或理序。“理”是天、地、人之理序，且唯有在“气”的创造历程之中，才得以展现而为我们所掌握。

说卦的第一段叙述了圣人如何透过“义理”和“德性”之构成秩序的活动，来了解万物与人类之“理”；因此，它亦隐喻了人类应如何取法于“阴”、“阳”形成秩序的活动，以致力于了解“理”。《说卦》云：

（圣人）观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生义，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。

从上面的文句中可以得知，要透彻地了解“理”，就得观照阴阳之变，运用并发挥刚柔之关系，也就是要透过使人类与万物和谐一体的道德规范去协调万物，促成群伦理序的义理规范去开物成务。其目的与最后的结果，显

然即在穷尽个体之本性,以实现其命运。因此可以推知,“理”就是客观世界中阴阳变化之原理、刚柔并济之关系,以及人类行为中仁、义之德性。此处绝未暗示“理”的“本体”地位或其具有“本体”的独立性,因为“理”乃是“气”的固有序理,也是“气”之构成秩序的种种活动,这些活动体现于阴阳、刚柔以及群己之和諧关系中。

由于朱熹想用其“理”、“气”之分与“理”在形而上的概念来解释《易经》,因此他多次言及“理”,想用来解释系辞中的主要段落。但是他亦屡次误引读者,将“理”、“气”二者视为互不相干的事物。在注解“一阴一阳之谓道”时,他说“阴阳迭运者,气也,其理则所谓道”^①。此解显然划分了“阴阳之气”与“道之理”。由于“阴”、“阳”无非是二者的更替迭运,是以二者的更替迭运就是“气”的创造活动。因此,说“道即理”,就等于是说“气即理,理即气”。纵使作为本体的“气”有别于其创造活动,其差别也是主词与谓词之别,或本体与属性之别。职是之故,“理”并无独立的形而上地位。它不过是在“气”的活动之中演化、显露出来而已。万物中因“理”而来的差别相,事实上已在“气”的原体中混合为一了。

从系辞看来,我们确实可把“太极”视同“气”而不是“理”。此亦可由朱熹之前的注易者得到证明。例如郑玄就曾说:“太极,淳和未分之气。”^②孔颖达也说:“太极谓天地未分之前,元气混而为一,即是太初,太一也。”^③朱熹居然忽略了此一极基本而重要的认识,实在令人不解。我们对其二元论的唯一解释是,他由于过分强调“理气之分”,使他未能看到“气”作为“理”的来源,乃具有本体上的最初实在性。换句话说,朱熹未曾看到“理气之分”在形而上与逻辑方面的特性。从形而上方面言之,“气”是创造的来源与本体,“理”则是具有创造力之“气”的条理化与分殊化活动。“气”的活动在具体的

① 朱熹,《周易本义》。

② 郑玄,《周易注》。

③ 孔颖达,《周易正义》。

事物中显露出来,就是“理”。从逻辑方面言之,“气”是主词,“理”则是“气”的谓词或属性。无一“理”可缺主词,正如同无一“气”可缺属性。在整篇系辞中,变化(即“气”的活动或“气化”)显然是持续的活动,不断产生出具体的事物。因此,“气”是世界形成中能量、运动的过程,以及其过程的产品。“气”的创造力乃显现在阴阳、刚柔、动静、鬼神、阖辟的化育之中。基于“易”之创造的恒常与无限,其所形成的世界也处于恒常的变化之中,造成了更多的分殊和更多的具体事物。因此,《系辞》中所说的,不但是圣人如何作卦,也是在说圣人如何催生了文明、文化以及为谋求人类幸福而设立的各种制度。

总结来说,我们可以把“气”视为变化和运动,也可视之为变化和运动的历程中之生生之德与万物。另一方面,我们可以把“理”视为所有变化和运动的特定形式。“理”是“气”形成秩序、分殊、平衡、和谐、统一、分类、关系和组织的活动。“理”是无限的,因为“气”具有无限的可能性。倘若“理”有任何终极意义可言的话,它便是整个“气”的活动中,不断涌现的秩序与和谐。在这层意义上,张载把“气”称为“太和”,可谓极为恰当。

关于“气”,另外有一点是很重要的,就是作为变化、分殊与活动之泉源的“气”,不可混同于任何特定的事物;而任何特定的事物,亦须置于其他“气”活动的产物之中,并比观之,才谈得上具有任何意义。只要“气”不具特定的形式,而只是在事物的变化和运动中显现其面目,那么“气”就是自由而不受拘限的。在这层意义上,张载把“气”称为“太虚”,亦至为恰当。我们如果以“气”为主而称“理”为“太虚”的话,则“理”就可说是“‘气’不具定‘理’且永处未定无形”之“理”。在这层意义上,“气”只是“动”,永远不会是“象”;而作为产物以及特定运动的“理”,就与“气”互成对比了。但从“‘气’永远无形”这个“理”的终极意义上看去,“气”又可以称为“无极”。朱熹在处理“无极”时,认为此语指出了“太极”的终极性质,亦即指出在“太极”之上,除了无限的存在外别无他物,而非道家所谓的只是“虚无”。^① 在这个哲理的解释

^① 朱熹,《太极图说解》。

上,朱熹是对的,虽然他错把“太极”看成了“理”。

《易经》对“太极”的概念是:“太极”是变化的最后唯一来源,也是变化的恒常性本身。它不再拘限于其他属性,而且不出于虚无或无限。它就是虚无和无限,但同时也是变化和运动。对于周敦颐的“无极而太极”,可单纯解释为“有”生于“无”,但他的话也可在某种解释之下,恰好吻合从《易经》发展出来的理气观。“无极而太极”这句话,不过指出“气”是变化、秩序的未定无形的来源,正因如此,“气”造成一切形式、事物和特定的活动。这就是创造形式的极致——“气”的创造力。

六 理气新取向

《易经》、《系辞》的观点来叙述“气”的概念,我们最后还须提到另外一个相关问题。透过秩序的形成活动,“气”井然有序地产生形形色色的事物,但是其创造的开始,却纯为简易的活动。基本的活动形式,如阴阳、刚柔、动静之间的分化迭替,在我们观察、体验以及概念上的抽象理解中,皆为至简的形式。事物的繁多、差异和秩序,是从频频发生的至简活动中出现的。此即“气”的活动之一属性。循是观之,我们可称“气”为“太简”或“太易”。此“气化”之简易性也可说是“气之理”。当我们从“气化”以观万物时,就可看出事物如何在自然的简易法则中生灭,也可看出事物无不能以“气”的活动来理解,也就是说,无不能以阴阳、刚柔、动静等活动来理解,所以《系辞》说:“乾以易知,坤以简能,易则易知,简则易从;易知则有亲,易从则有功;有亲则可久,有功则可大;可久则贤人之德,可大则贤人之业。易简而天下之理得矣,天下之理得,而成位乎其中矣。”

在此,“天下之理”确乎以“易”或“气”的活动在阴阳迭替之中的简易性为前提,并随个体融合于“易”或“气”的创造法则之中而显现。

我们在前面透过对《易经》的象征、占卜辞与《易传》加以哲学性的考察、分析和综合,已显示并阐明了“理”“气”概念及其间的关系。我不仅对“理”、

“气”相当于“有”、“无”基本范畴的意义加以疏解,而且,我更强调在“气”及其创造力的概念中,对于终极实在的原始经验与知觉。其中,“气”的创造力发展出事物模式与秩序形成活动的“理”。依我看来,《易经》似乎掌握住这个对终极实在的原始经验与知觉,将之成功地掺揉在其象征中,用诸占卜判断,并且在《易经》中加以阐明,使成系统。若说伏羲、文王、周公、孔子及其门人在历史的一脉传承中,发展出《易经》的不同层面,那么他们的成就乃是洞察与体会“易”的历程,并尽力使之彰显。《易经》实代表一个对“实在”的一贯洞见。虽然这个洞见容许创造上的歧异与演化,但同时提供了所有差异在创造上的一体性,亦在“易”、“理”、“气”的一体性之中,提供了演化的众多可能性。时间乃是此“易”之一体性的形式,而“理”、“气”的一体性则为其内容。

我们在如此的理解中能立即看出,在程颐和朱熹的形而上体系中,其形而上的二元论或其二元论的倾向,实无传承于《易经》的依据,而其二元论自身亦无理论的根基。如同我们所见“理”、“气”在《易经》哲学中应有的面目及关系,朱熹本体论的二分法所产生的难题,透过此《易经》哲学就可迎刃而解。“理”的本体地位,以及“理”、“气”间在逻辑上、时间上孰先孰后等难题,其解决之道,不过在于重新对“理”、“气”及其关系予以定义和概念化,使得这些难题根本无从产生。我们用哲学分析对《易经》所做的重新定义和概念化足以明白显示出,“理”只不过是“气”的性质,是“气”的活动之最后产物,也是显现“气”的创造力的一个秩序形成活动。在任何意义之下,此二者皆不可被二分或析离。

朱熹的人性论所牵涉的问题,在此亦可得到新的指向,以修正其理解《易经》哲学时的偏失。《易经》卦爻辞和《易传》足以显示仁义和其他种种德性乃是来自对自然万物中变化和创造的理解,以及因此力求与天地万物结为一体的修养——也就是在生命与实践中心体证对“易”的深悟。仁义规范出现于人类和整个秩序、和谐之“实在”间的关系中,而整个秩序、和谐之“实在”又来自“理”、“气”的一体及其“实在”。仁义并不仅仅是存养义理之性,

革除气质之性的结果。人类的“理”、“气”原是一体的。要启迪人心,此“理”、“气”的一体性就必须善加培养,而人类存在之中的气质之性亦须得到适当的体认。甚至人类的道德弱点,也不能一概归咎于被认为是“气”的活动形式之一的欲望。罪恶和道德弱点的问题,不是人欲本身的问题,而是如何依循广大的宇宙、人性,发展出通达、正直心智的问题。

人性之善与道德能力的最终基础,来自人类观照、体现广大宇宙中“易”的创造力与一体性——或“理”、“气”的一体性——的努力。故《文言传》论“乾卦”曰:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?”

七 理气与有无

从上述《易经》中“理”“气”哲学的重新取向,我们对中国哲学中“有”、“无”的问题能做何解说呢?

“有”和“无”是中国哲学的悠久历史中最显著的问题。“有”即有事物,“无”即无事物。当有事物存在的时候,我们可以视之、闻之、触之;而当事物不存在的时候,则无此知觉。但这并不意味世界是虚无的,“实在”是不存在的。对“有”、“无”及包含“有”、“无”之片语的一般用法详加分析,就可显示出,对于中国心灵而言——如果我们可以这样笼统地说——“有”、“无”这两个名词往往有其极为具体的指谓。

从哲学上来说,中国心灵对世界抱持着一种独特的觉识,把“有”、“无”皆包括在可具体经验的真实事态之中。这种觉识,以及连带对世界与“实在”的概念,具有两个重要特征:(一)世界与“实在”绝不与人的主体思想对立,如近代哲学中的主客对立。因此,对“实在”与世界的知觉不受认知的决定,也不限于对外物的认知。在更精微的意义上,对“实在”与世界的知觉就是对人类与“实在”之间交感互摄的知觉。换句话说,对“实在”与世界的知

觉概括了对人类存在的知觉,以及对人类在世界中的参与、在事物变化与生成中的功能的知觉。(二)作为“实在”之两种状态的“有”、“无”并不彼此独立,事实上,它们彼此相关,互为决定。因为,在我们对世上诸事的理解中,“有”、“无”是既相反而又相成的。

无疑的,这两点乃奠基基于对“实在”的普遍见识上,认为“实在”乃是变化、运动的历程,不能只凭“有”或“无”,而必须以“有”、“无”的相辅相通来描述之。不仅变化、运动被视为“有”、“无”关系的表现,甚至世界中生命生成的经验,以及创新、变异的产生,都被视为来自“有”、“无”之间微妙的相反相异、相合相成的关系。在这层意义上,“有”、“无”乃形成一个动态的整体,这个整体可以说使事物得以产生,并透过变化,形成生命与开创新运。甚至“时间”亦被理解为事物与生命具体化的历程,而且时间根本与此历程不可分开。

我们说明了中国对“实在”观想的特征后,很清楚的,“实在”在中国人的经验中乃是一种对创造整体的经验和看法,这个创造整体在整个生命中,表现为永续不绝的生化历程。对中国人的经验来说,“实在”是一个肇始于原始的统一与和谐的开放性整体,它在变化的历程中,保存并表现出了这种原始的统一与和谐。对于“变化”的经验是极其深奥的,在此经验中,生命、时间、变化、和谐、整体性、统一性、相对性和人性,都交织融合在一起。这种经验的实际结果,就是“变化”和“易”的哲学观,正如同《易经》中所表现和预设的一样。“有”、“无”及其关系,若无这些基本的体认作基础,是无法被理解的,而且离开了这些经验,亦无法被解释清楚。事实上,我们可以说,“有”、“无”乃是从这些作为背景的经验中才得以显露出来,并且以这些经验做为其特殊的本质。我们因此可以说,“有”、“无”乃是“实在”的两个状态,二者透过彼此的互动,共同保存并表现出整个和谐、变化、生生不息的“实在”。简言之,“有”、“无”可视为创造的两个形式,而“创造”则是中国人的经验和中国哲学中“实在”之本质。

以此讨论为背景,如同我们所已指明的,《易经》显然发展并呈现出一种

“实在”观,认为“实在”无非“有”、“无”的相互变易,而其变异一方面保存了整体的“实在”,另一方面也产生了生命与创新。由于整体的“实在”就是“太极”,因此“有”、“无”相对的位移与运动,就是“太极”的“阴”、“阳”力量或状态。作为历程的“实在”就是“易”或“变化”,也就是“生生”。如同前面所指出,“太极”乃“气”而非“理”,变化即“气化”,因此,“理”可说是在“气”的创造力及其具体表现中所固有的关系与结构。

从上面的阐述可以看出,“有”是“气”的创造运动,而“无”则是“气”的无尽藏的根本能量;“有”是世界之模式和秩序(“理”)的产物,“无”则是延续世界中模式、秩序之生产的变化。为了简明起见,我们或许可用无限的“气”来解释“无”,用“理”的有限形式来解释“有”。但在这种解释中,我们必须留意,从“太极”的意义上来说,“实在”并不限于相对的“理”、“气”或“有”、“无”。在终极的完整、和谐和创造之中,“理”、“气”是合一的,而不囿限于特定产物的特定历程。正是在此意义上,《易经》乃指出:“神无方,易无体。”^①同样在这层意义上,我们乃得了解周敦颐的“无极而太极”。此语意味着,“创造”是必然的,但却不因化育的历程而穷尽。“神无方,易无体”指出具体的器物世界显现了创造的无穷泉源;“有”显现“无”,也就是说,“有”具有界定作用:

无←——有

“无极而太极”则指出,创造的无限“实在”必然显现生命变化、创造的历程;“无”显现“有”,也就是说,“无”具有决定作用:

无——→有

要理解“有”、“无”,就是去理解“有”、“无”本为一体,却又非一体;而“差异”是唯一理解“实在”的正确途径。

《系辞》又说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”“道”是“易”的无穷、无体的创造力,是“气”的无限能量;然而我们每天所见的世界,即是“道”恒

① 《易·系辞》。

常创造的表现与产物。这个世界是“有”，然而却能显现“有”、“无”合一的终极实在。因为，若不知器物世界，我们又如何能知道“道”或“太极”呢？

以此对于“有”、“无”的理解为背景，中国心灵自无法接纳“绝对存有”的概念（也就是只谈“有”不谈“无”），也无法容纳“绝对虚无”的概念（只谈“无”不谈“有”）。换句话说，《易经》传统中杰出的哲学智慧，无法排除“无”而独认“有”，反之亦然。中国哲学的现象学将“实在”看成变化与创造，这种体验自和“绝对存有”或“绝对虚无”的观点格格不入。这说明了何以中国哲学一开始便拒绝以小乘佛学（Hinayana 或 Theravada）的方式来了解实在，不把“实在”看成绝对的“空”（Sunyata）或“涅槃”（nirvana）；也说明了何以由印度传入中国的大乘佛学（Mahayana）最后发展成思考的形式——这种见于天台、华严和禅宗等哲学著作的思考，所表现的正是“有”、“无”合一的形而上学。

我在此并无足够的篇幅，对中国佛教系统中关于“有”、“无”问题的精微思想多作说明。我只须指出，要了解中国佛学中的“有”、“无”问题，必须从事极为哲学性的探讨，更需对中国哲学加以深入理解，例如《易经》的形而上智慧，道家思想（稍后会略为论及），都不能忽略。在此我只做如下简单的说明：中国哲学中的“空”是一同时被视为“有”和“无”，及其间交互变化作用的“实在”。从逻辑方面言之，“空”是一个由无室无碍的各种可能性所构成的开放系统。禅佛学特别强调这种理解“实在”的形式，甚至还发展出一套促成此种理解的修持方法。企达此一理解而又实现自我的状态，就是“悟”。在这种状态中，“有”、“无”原来的合一与和谐乃得实现，而主体与客体之间的对立亦得化解，转变为相辅相成的关系。

或许正是基于此一了解，禅师们才摒斥对于“有”、“无”、“无之有”、“有之无”、“无之无”等等的执着。世界或“实在”毕竟已如实呈现在我们面前，然而，呈现出来的“实在”是何等的丰富，又何其空虚啊！我们也可以说，中国哲学对“有”、“无”合一的慧观，其与中国佛学观点之间的差异，在于二者体验方式的不同。禅佛学要求当下体悟，《易经》则要求彻底的贯注和参与。前者指向体会，后者则指向生命的行动。从形而上方面言之，前者似强调

“未济”之相。^① 因此,前者乃代表已成的理解产物,后者则代表未成的创造历程——如前所见,这也是《易经》的核心观念,此一观念使得对于社会和人性的关切成为可能。我们也可以说,《易经》观点比较倾向宇宙论,而中国佛学观点比较倾向本体论。

从《易经》的传统来看,希腊哲学、基督教和近代欧洲哲学——无论是理性主义或经验主义,形上学或科学——其所发展出来的“绝对实在”观点,显然与《易经》思想格格不入。绝对的实在观是要在常识之后,在变化、现象之后,在歧异、分殊之后,寻求更深层次的“实在”。巴曼尼德斯(Parmenides)发展出“不变存有”的观念,此“存有”无运动亦无感觉,唯有透过思维方能理解。巴曼尼德斯的这种“存有”概念,是西方哲学中“绝对存有”的一个很好的例子。此外,柏拉图观念世界的不同层次,亚里士多德“不动原动者”或“纯粹形式”的说法,基督教的神性观,笛卡儿、斯宾诺莎和莱布尼兹的实体观,黑格尔的绝对精神,以及有关物质、时间、空间的古典物理哲学,在此方面也都具有代表性。^② 甚至最倾向东方思想的海德格尔,亦未充分领会东方哲学中丰富而有创造性的辩证法。此一辩证法将“有”、“无”及其相辅相成的创造,视为理解“有”、“无”的基础与内涵。要把这点说清楚,恐怕还得再写一篇论文才行。

已到以“理”、“气”为“有”、“无”的基本范畴的概念,我们可以说,某些新儒哲学家确已本其其对《易经》的理解,参照“气”的概念,充分掌握了“有”、“无”之间的关系。张载的一段话特别重要:“知虚空即气,则有无隐显,神化性命,通一无二,顾聚散、出入、形不形。能推本所从来,则深于易者也。”^③

张载对“气”之性质的洞见,就是对“有”、“无”之关系的洞见。值得玩味的是,在他试图排除“空”或“无”等绝对概念时,他不但驳斥了佛学以“无”为

① 我从《易经》六十三和六十四卦中借用这两个名称,不但是要强调二处境的主要差异,而且还要强调二处境所蕴含之原则的差异。

② Arthut O. Lovejoy 曾谓西方哲学中有一“存有的大链锁”。

③ 张载,《正蒙》卷一。

本体的立场,而且也驳斥道家浅面的论点:“有生于无。”^① 不过,如果我们明白,在最佳的形式以及最深的意义上,佛家和道家也同样会驳斥那些被错误地比附于它们身上,或者由它们的后学所摭拾而得的观点时,张载的看法或许反而能反映出佛道二家为世所误解的程度,进而更形坚定了我们“实在”之能具体表现“有”、“无”之合一性与蜕变性的看法。

明道说:“天与地之间,只有一个感与应而已,更有甚事?”^②

伊川说:“动静无端,阴阳无始,非知道者,孰能识之?”^③ 伊川又说:“冲漠无朕,万象森然已具,未应不定先,已应不是后。”^④ 这些话亦足以表明我们所说的,在《易经》的哲学传统之中,对“有”、“无”及其一体性的慧观。

最后,我们还须说明老子的道家哲学对“有”、“无”的形而上观点。由于在此无法用太多篇幅来讨论道家的形而上学,我将只针对《道德经》“有”、“无”问题的独特见解,加以讨论。首先我要强调,认为老子把“道”看成“无”,或者认为对老庄而言,“有”乃生于“无”,都是错误的看法。“道”绝不是“无”的同义字,而“有”也绝非从“无”而来。细心研读《道德经》即可发现,“道”同时涵盖了“有”与“无”;《道德经》上说得很清楚,“有”、“无”之名谓虽然不同,它们在彼此间以及其与自然、人类的关系中,亦各有其不同的作用,但二者皆出于那不可形容、无以名状的“道”。了解了这点,也就了解了“道”的深奥性质。《道德经》第二章中明白地写着:“故有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。”

此处,道家的形而上立场十分清楚:“有”、“无”相生于“道”;“道”涵盖二者,而又不受其拘限。因为“道”容许了从“有”到“无”,或从“无”到“有”的创化,“道”无为,而创化无穷。我们可从《道德经》的章句中,看出“道”作为万物创化根源的特性:“道冲而用之不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐,解其纷,

① 《道德经》第四十章。

② 《近思录》卷一。

③ 同上。

④ 同上。

和其光，同其尘。湛兮似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”(第四章)“虚而不屈，动而愈出。”(第五章)“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”(第六章)“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”(第七章)这些章句都似乎暗示，作为终极实在的“道”，并不仅仅是“无”，也不仅仅是“有”的根源。“道”是两者合一的状态，是两者的变化。十六章、二十一章和二十五章也指出应如何理解“道”的终极实在，事实上，这个终极实在，在此乃以“恍惚”、“大”、“逝”、“远”、“返”等称谓表出。这表示，我们对于“道”的理解大可超越简单的“有”、“无”范畴，而一般习用的“有”、“无”词汇亦不足以描述“道”的全面。

即令四十章中有谓：“天下万物生于有，有生于无”，四十二章亦谓：“道生一，一生二，二生三，三生万物”，但《道德经》作者的中心立论还是在说明“有”、“无”、“道”乃至万物皆为一体。虽然“无”作为“道”的一部分，能产生“有”，但无疑的，“有”也能产生“无”，因为“道”的最高原则是“道常无为而无不为”(三十七章)。“道”的性质使得万物及“有”、“无”都自行变化(“万物将自化”，三十七章)，一起生灭消长(“万物并作，吾以观复”，十六章)。

像这样来理解道家以“道”为终极实在的观念，就不难做出下面的结论：道家对“有”、“无”的看法，基本上支持并加强了《易经》哲学中“易”与“化”的观念。

作为宇宙教育体系的 《易经》：语言与哲学*

- 一 作为“宇宙教育”的《易经》
- 二 诠释学意义上《易经》文本形成的五个阶段(层次)
- 三 《易经》从“观”与“象”中的起源
- 四 占卜(卜)的实践与逻辑相关性
- 五 体系化和诠释
- 六 易的四种用途和三项原则
- 七 结论

* 本文原用英文写出,由北京大学哲学系吴敏同学译成中文,并曾发表于北大哲学系编《哲学门》。

一 作为“宇宙教育”的《易经》

近年来,随着马王堆汉墓帛书(1973年)、郭店楚简(1997年)和上海博物馆藏楚竹书(2002年)的出土和公布,《易经》文本的研究得到了巨大的推动。这些出土文献提供了一个新的契机,不仅把《易经》看作一部卜筮之书,而且将其理解为一部智慧典籍。不过在我们能够根据从作为占筮文本或者启智文本方面的价值来评估这些出土文献之前,当然首先需要根据古汉语的语法和语义对文本进行正确解读,这同时也需要语音学和哲学方面技能的支持。在这个意义上讲,今天我们进入了中国古代典籍重建领域的一个文本诠释的新黄金时代。^{*}另一方面,也不能忘记这一点:用正确解读文本意义和鉴定其历史的方法来阅读文本还有其自身的用途,即它有助于诠释“道”和作为我们生活内部和外部因素的宇宙的真理。这是因为可以相信这些文本的最初形成就是为了实现理解宇宙的现实和指导人的实践行动这双重的目的。

根据目前在文本建构和历史考证领域的学术成果,要指出的是并没有哪部《易经》出土文献显示出其成文时间早于战国中期(公元前350年),这也意味着全部出土文本的测定年代都不早于学术界对今本《易经》所界定的形成年代。虽然我们仍然需要为今本《易经》寻找原始文本,但还是很难下结论认为帛书和楚简一定反映了今本《易经》的原始文本,或者在内容、形式和卦序方面给今本《易经》的如何形成给出了提示。根据目前我们所达到的历史理解,似乎很明显的是帛书和竹书都属于楚地文献,它们很可能带有楚人对中心版本的变异和偏离的特点,而这个中心版本目前仍有待发现。^①随着近期周公庙遗址大型墓葬群的发现,最终发掘出与今本《易经》相合的新出土文献的希望很大。另外需要提到的是,还有其他一些出土古文献,研

^① 另外还有其他出土竹简,比如包山竹简等。

究者通过梳理这些文献中特定卦的多种卦辞类型,给诠释卦辞的形成带来很大帮助。

综上可做出以下两点推论:第一,帛书和竹书似乎都衍生于一个有待发现的中心版本《易经》,这一点推论是基于如下事实:帛书《易经》的六十四卦卦序相比于今本《易经》有非常大的变动,而时代早于帛书的上博楚竹书的卦序则与今本《易经》基本一致。这意味着在公元前2世纪之前,时人出于方便记忆和操作的目的而调整了卦序。但这种调整的后果是丢失了原始卦序所蕴涵的深厚意义。所以不得不认为也许马王堆帛书《易经》是仍然被公元前4世纪的楚竹书《易经》所忠实的原始版本的一个俗化变异本。第二,变化后的卦序丢掉了蕴涵在通行本卦序中的信息,即被通常提到的由于两卦相应之爻阴阳相异(相错)或者两卦相互反转(相综)而导致相对比的两卦的形成。这种将卦安排成两两相对的意义在于,原来的卦突然转向它的对立面——六爻的阴阳全部改变的错卦或者该卦上下颠倒的综卦,以此凸显出变化的突然与彻底。在综卦这后一种卦变情况里,相对的两卦可能会在某几个爻位上同阴或者同阳,但这些相同的爻位仍然是从属于两个不同而可区分的卦的形式或结构。^①

当然也不能说马王堆帛书《易经》就没有其重要性与意义。首先,在帛书《易经》中恒卦被认作为是诠释宇宙和自然界的实在的中心原则。这种做法也应该理解为是基于帛书《易经》对通行本《易经》开头的乾坤二卦之间的内在关联的认识。马王堆帛书本的另外一个重要之处在于和帛书本《易经》同时出土的还有关于《易》的九千余字佚书,这大概是孔子周游列国晚年归鲁之后和孔门弟子讨论卦、爻辞含义的问答记录。这有利于揭示当孔子致力于整理典籍和通过探索变易之道而追问何为天命之时,儒学是如何随之

^① 也有学者讨论帛书卦序的安排所具有的效用和逻辑性(见林晓雁,《帛书〈周易〉卦序申议》,简帛研究网站,2003年3月25日),不过必须要注意这一点:对卦序安排所作简化处理之时,除非原始卦序需要保留的意义得到充分诠释或者一点都没有被丢弃,否则很有可能付出的是裁剪掉原始卦序中所蕴涵深意的代价。

兴盛起来的。凭借这些成果,可以想见儒学发展到了一个新阶段,也就是说儒学实现了将儒家的仁义之说的伦理学与关涉时间的本体宇宙论和关于人本身和人的创造性的元伦理学的结合。很有可能也正是该成果的基础上,儒家撰写出了以自我道德培养和从修身到治国平天下的扩展为主题的《大学》、以君子“极高明而道中庸”的自我提升和“参天地之化育”为主题的《中庸》,以及最后建立起天与人的本体宇宙论的不同方法的《易传》这一系列新的系统性著作。它们作为对《易经》的深入理解的阶段性成果而流传下来。

这一时期,“易经”之“易”字获得了多层含义,显示了多种理解维度。首先,它指宇宙和自然界的變化,正是这种变化引发了人对宇宙现实的理解。这种理解将“易”符号化在一种形式里,此形式能把变化同“变易”的实在一一相类比,当它包含了对每种特定情形中的各种理解进行“编码”而成的卦爻辞后,“易”便最后定型为一种符号文本。所以,《易经》被认为是“可配天地”。正如《系辞》所指出的那样,《易经》能够“弥纶天地之道”,反映出天地变化的方式。易还有另外一种含义,即“易”作为圣人(圣人之“圣”通常由他所获得的“易”的智慧来定义)所具有的对待变化的知识或者智慧:这是一种涵盖一切的知识,它帮助君子穷理尽性和扩充君子爱人助人的仁义之心,从而治平天下。在这个意义上说,这种知识无疑是将对“易”的理解运用到实现人性价值的一种实践智慧。

一旦理解了易这种知识和智慧,个体将会明白世界上的任何事物都没有固定的变化模式,因为万事万物由于他们的内在动力而运动,也因为变化在所有事物中都有实现和体现,所以变化虽然表现于事物的运动中,但变化的创造性运动并不固定在特定的附着物上。对《易经》的这种洞察力,使“易”成为一种至高智慧,这种至高的智慧将世界视为一个创造性的自我创造体以及一个万物相和的现实体。若我们对“易”作上述理解,我们便能说《易经》居于变化的实在和圣人关于变化的智慧二者之间。它在宇宙和人心之间起中介作用,使人心一方面能够了解宇宙和对宇宙进行反应,另一方面使个体或者政治家能够正确地将心灵的创造力实践化为创造性的行动。

当我们不仅从宇宙事件和宇宙实存,更从人类心灵和人类行为这双重角度来理解《易经》,就能比较容易地理解《周易》是如何被用来使受教育者了解宇宙,以及使他们能够根据这些理解来端正自己的行为。这里的所谓教育,我指的是一种过程,在这个过程中我们得以知道现实世界是有秩序有组织的,并且知道如何正确的行动,以及如何追求一种值得追求的目标。由于该过程也是一个从宇宙那里获得知识的过程,宇宙给予了我们一个最综合也最基本的知识形式,我们便可把它称作“宇宙教育”。我在基本意义上使用“宇宙教育”,它始于理解宇宙中的变化,最后使受教育者认识到宇宙和人本身是如何密切地联系在一起的。我们能够看到在两个层次上的“宇宙教育”:第一个层次是从体验宇宙变化以形成《易经》文本的层次,它提供一个理解变化之道的框架;第二个层次是通过回应性反思和塑造以负责任行动为目标的美德,来发现我们内在自我的层次。

换句话说,对自然界和宇宙变化的理解使个体慢慢迈向一种自我理解,来重新定义自己行为的目标和价值。这无疑又引起一种对变化的更深刻理解。我们可以将这种回应性反思和负责任行动视为一种教育回馈,这种教育回馈在初期使用占卜来理解宇宙和指导行动的过程中发挥了实际功用。不过要注意到,要让占卜有意义,前提必须是在运用到特定情境中去之前,要把易之理解预设为一种普遍。在这个意义上说,卜卦就变成了一个将与普遍相联系的个别识别出来和将普遍运用到个别中去的过程。正是在此过程中,它变成了一种从现实中汲取知识的学习,这种学习使个体在对理解现实和指向有价值的目标的正确行动的追寻中获得了极大教益。也正是在这个意义上,占卜成为一个不断的试验——出错——再试验的过程,它演变成一个循环圈,在这个循环圈里对变化的观察和对自我的思考不断得到积累。最后,当为理解和行动积累了充足的知识之时,占卜的使用也会慢慢减少。在这个意义上,占卜是一个早期培养个体世界观的必然学习阶段,个体世界观在其中经历了一个从变化的偶然到达性命的必然的转变过程。正像《说卦传》所说的:“圣人之作易也……观变于阴阳,而立卦;发挥于刚柔,而生

爻；和顺于道德，而理于义；穷理尽性，以至于命”。

我之所以强调使用“宇宙教育”这个术语，是因为这个术语预示着我们需要通过学习来了解我们生活和环境中最基本和最广泛的要素。站在“宇宙教育”的基础上，我们才真正意识到作为人类的自己。有见于此也便能了解到那个生生不息的造化之力，它塑造和滋养着我们的生活，既是我们生活的条件，又不断激励着生活本身。造化之力包括两个方面，分别代表了天之道和地之道。天之道给予我们意志和时间来发展我们的生活，地之道则为这种发展提供空间和资源。关于时间里的四季和空间里的自然基质的知识不仅仅对于我们的生存和繁衍来说是基本的，而且也作为基本条件发展我们的创造力。这种创造力将天之道与地之道合为一体，我们可称它为人之道。《易经》的宇宙教育的实现，就在于我们最终能够从天之道和地之道那里获取资源以造就人之道，人之道在某种意义上能代表对天之道和地之道更高层次的实现。用更平实的话说，就是我们生而为人的每一步有意义的成长，都有赖于能够领悟到自己在天之道和地之道框架内的地位角色和命运。

问题在于，如果还没有了解易是如何形成的、它的象征意义是什么——这不仅指在语言和历史意义上，而且更是指在本体宇宙学和本体诠释学意义上，我们又怎么能够实现宇宙教育中的那些理解？在新出土文献引发的对易的语言和历史研究热潮中，上述这个问题也同样需要我们去探讨。我想或许可以借助于《易传》中的儒学思考这一哲学上的探索来尝试为该问题找到答案。我们应该看到在《易经》的形成中，正是在占卜中把易作为一种哲学上的使用，这种使用通过将人们与天地和天地间的万物——包括作为变化实体的他人和我们自身——相联系，来为人们指导未来。由于现在人们已经发展出科学知识作为追求生活目标的手段，所以现在并不需要依靠占卜来问吉凶。但是，如果我们想要不断成长并认识人性本身，占卜精神作为一种对理解的探索就必须保留在我们心里，这也意味着我们需要不断探索和面对宇宙中的变化，并不断地将自我教育进行下去。

二 诠释学意义上《易经》文本形成的五个阶段(层次)

中国哲学中,与使用和诠释人类符号和语言有关的本体论理解的洞察最早在《周易》(迄今一直被后人称为《易经》)的形成中就得到了发展和表达。以对《周易》和后来的《易传》的来源与性质的思考为基础,我们可以得到一种对《易经》和《易经》的本体诠释学的理解,并且对这种本体论诠释的逻辑有所了解。^①正是在《易传》中,终极存在获得了本体宇宙论上的揭示与阐明。^②

一个正确理解《易经》的原占卜文本的途径,是去了解《易经》原占卜文本中预设的本体宇宙论如何在《易传》中被揭开的。《易传》又称“十翼”(翼佐理解《周易》之意),传统认为是孔子所撰。虽然经过考证,“十翼”应该作于战国后期,但它们滥觞于孔子晚年对易的儒学思考这是毋庸置疑的。这不仅因为史书上言之凿凿,还因为在上文所提到的新出土文献中有大量证据证明孔子和弟子讨论《周易》卦、爻辞含义是确有其事。而值得注意的是,

① 很自然,这表示了中国的诠释学在本体诠释学理解方面有自己的来源和主要模式,这种本体诠释学理解正是建立在《易经》的形成和《易传》这一作为从《易经》转化而成的哲学体系的基础上的。

② 如果带着现当代西方诠释学的理论预设,很容易认为中国没有哪部文学和哲学著作可以直接喻为西方意义上的诠释学,但是就中国人文学科的著作看,它们对诸如“道”、“理”、“气”、“性”、“心”、“情”等本体论概念投入了非常浓厚的理论关怀。所以尽管中国的本体诠释学或者本体宇宙论没有一种直接的系统阐述,我们讨论中国的诠释学传统仍然是非常有意义的。实际上,说中国的本体论诠释学没有直接的系统阐述并不意味着,诠释学作为一种对诠释本身进行构想和判断的自我意识形成,在中国思想家的文本诠释过程里未能被有意识地思考到。中国的学者和哲学家勤勉而持久地专注于他们的文本诠释工作,这种工作风格显示出,他们具有诠释学的“前理解”(pre-understanding),也非常可能拥有了成理论的诠释学洞察,虽然他们之后并没有系统地将它们阐述出来。所以只能说中国诠释学的作用方式和西方诠释学不同。二者仅仅代表了两种不同的理解和诠释模式,不必被视为相互之间不可兼容或者不可共量(incommensurable)的,也不必化约一方以适合另一方或者完全用一方代替另一方。

《周易》卜辞和《十翼》(特别是《彖》、《象》和《系辞》)的关系正是一种本体诠释学的关系。这意味着《易传》是根据前理解(pre-understand)和预设(在《周易》文本中的本体宇宙论和本体宇宙结构论来解读《周易》的。指出下面一点同样很重要,《周易》文本中隐含的本体宇宙论并不那么隐微不显,因为《周易》的符号系统为诠释占卜结果的意义提供一个参考的基础和立足点,所以在这个符号系统中它得到了非常明晰的表达。《系辞》中提到,它甚至会指导占卜活动本身。另外更为重要的是,每一卦的卦辞之所以能够形成,这似乎显示了一种与对每卦各爻的位置和数量的标准评价系统有关的诠释,这种诠释只能在一个被预设既是本体宇宙学的又是本体宇宙结构学的本体理解系统中才具有意义。

能够用《易传》的诠释框架来理解《易经》卦辞,是以对宇宙和《易经》主题的先在理解为前提的。^①它可以被视为一个基础、一个过程,在这里文本和与之相关的现实都能够被阐明。因此接下来就要探讨《易经》的原始文本是如何在一种人们必须去诠释变化的世界现实并将他们的理解记录在一套符号系统和语言形态中的最初形势和条件下形成的。必须要了解,《易经》由一整套符号所构成,在“仰以观于天文,俯以察于地理”基础之上这套符号被用来系指和代表世界现实。人们使用这套符号系统来卜算未来以便找到既正确又祯祥的行动。从《易经》的形成过程中,我们看到了一个理论和行动、理解和实践的动态统一体,在实践意义上,易的符号系统的产生不仅是为了获取理性知识,更是出于实践和行动的目的去理解世界实体和生活世界。这就是为什么《易经》符号中所包含的宇宙观能够很容易的被用于诠释占卜结果。但这并不表示《易经》仅仅是一本占筮之书,它更是一部包含先前理解(priorunderstanding)的著作,虽然它可以在占筮中得到运用,然而这并不降低其作为一部理解宇宙/人的著作的价值。

实际上,我们可以把《易经》的文本形式和它的使用看作是一部占卜的

① 某种意义上同海德格尔和伽达默尔所描述的文本的 Sache(主题)有些类似。

参考手册,它通过以下五个发展的层次和阶段为个体提供对其生活境遇的诠释:即观察(“观”)、符号化(“象”)、体系化(“通”)、占卜(“卜”)和诠释(“解”)。这五个层次和阶段实际上可以用《易经》和《易传》中的一些核心概念和核心词来描述和诠释。

首先,观察即“观”(综合的观察)，“观”也是《周易》六十四卦中第二十卦的卦名。下文将会看到,我根据观卦和《易传》中的系辞,用“观”这个核心概念来确定易的符号形式的起源。

第二,符号化指的是一种象征(“象”)的过程,通过“象”形成了一种事件或者一种情境的象征物或相似物。所有的八卦和六十四卦都是象征物和符号,它们如索引一般形象地代表了生活中或者自然界中的真实情境。虽然《易经》没有用到“象”这个词,但卦的符号的使用很明显就是一种“象”的行为,也即一种索引般的形象的代表。正是为了抓住《易经》中“象”的实质精神,后人才写就了《象传》这一最长的系统诠释《易经》的著作。

第三,易的符号与卦名及所附的卦辞和爻辞的体系化使得《易经》成为一种文本(文)、一部著作和一个六十四卦的序列系统。虽然我们并不能精确说出这个系统化的是何时形成的,但我们知道在将六十四卦和卦爻辞组织成形的过程中周初(约公元前 1200 年)的文王一定起到了不可缺少的作用,而《易》也被后世称为《周易》。文王之所以能够演卦,其原因必然是由于他透彻地理解了世间万事万物形成转化的过程,即事物之间的彼此联系和相互作用。也没有哪个术语比“通”(透彻的理解)更适合用来说明导致产生易的体系化的这种理解。

第四,占卜表示的是一系列中国式的概念,包括“用蓍草进行占卜”(筮)、根据灼烧甲骨(通常用龟壳或者牛腓骨)而产生的裂纹所显示的“卜兆”来预测将来(卜)和对这些占卜活动进行的口占(占)。另外使用贝壳或者龟壳的占卜,中国古代也称之为“贞”。“贞”、“筮”、“占”字都出现在了《易经》中,不过我们知道卜辞中所记载的作为一种常规实践活动的占卜(卜)最早可以追溯到夏王朝的早期(约公元前 2000 年)。

最后,使用“诠释”这个词是为了表示《易经》中的两个基本概念,一个是阐明(明),另一个是解决(解)。在《彖》、《象》和《系辞》中,“明”通常被用来阐述一种信念、一种意见、一个惩罚、一项大政方针、时之大义以及吉凶的道德含义。很显然,“明”对应于德语中的 *Auslegung* (展现),指的是诠释和说明一个观点、真理、事实和价值,使之含义得到澄清。不过当面对某卦所代表的具体情境时,我们也希望找到一个出路或者解决的方法。对卦所代表的具体情境的诠释满足了人们想要找到解决之道的需求,人们根据对情境的理解来采取合理行动来减缓和解决目前情境中的灾祸。因此,“解”的相关含义指的是“解决困难”。

通过以上诠释,我们可以看到和《易经》的形成层次相对应的五个对应阶段,如下:

观察:“观”“察”

符号化:“象”“卦”“爻”“辞”

体系化:“通”“文”“演”“书”

占卜:“卜”“贞”“筮”“占”

诠释:“明”“解”“体”“用”

虽然我提到《易经》文本发展的数个阶段,不过很可能在体系化过程中,占卜起到了一个中心作用。因为正是在占卜活动中产生了卦辞和爻辞来诠释卦象,并且与此同时按照对阴阳不测之力和它们的合力的观察,能够对卦爻辞做一些相关调整以保持一个基本的理解模式。其结果是,在一个相当长的时间里,为了变成一个各部分相互联系的有机整体,每一个阶段或层次都能反馈前一个阶段或预设层次使之得到丰富和调整。这样我们就得到了一个本体诠释学循环的最初形式,也就是根据对现实世界特定情境的经验和理解不断对意义进行归因和调整的一个循环。它不是简单的本体诠释学循环,因为这种循环并不仅仅是在不假设任何动态现实或其他现实的理解的整体语境中术语意义之间的相互决定。

下面,我将集中论述观察、占卜和诠释这三个主要过程,它们在《易经》

形成过程中共同建构了一个诠释的主要模式，这个诠释模式正是中国哲学的本体诠释学传统的奠基和开端。

三 《易经》从“观”与“象”中的起源

《易》或者《易经》是如何起源和形成的？^①要回答这个问题，先要探讨最早易的符号和名称是如何形成的，我们要问，人类在包括天人以及天人互动的世界中获得的经验与易的符号和名称的形成有何关系？很显然，正如我们所观察到的，作为一套成组织的符号集合，八卦代表了显著的自然事件和自然作用及结构。八卦之所以为八个卦，是因为人们观察到八种主要而又具支配性的自然现象和自然作用，它们不仅是我们理解现实世界的关键。而且被观察到并被认为是所有其他具体事件和自然作用的基础和源头。

人们还观察到，八卦所代表的八种现象——作用源自或者说由更基本的力或作用所构成，后者与我们经验到的世界的一些普遍性质相一致。我们可以把我们所经验到的阴阳、刚柔、动静、空实、隐显、进退和上下看作是事物——比如水火或者山林湖泊——的基本特质，甚至天地都可以被认为具有我们在具体情感和实际情境中经验到的那些基本特质。基于对事物可感受特质（可称之为 *qualia*）的经验，我们可以进一步获得一对更概括的概念：阴阳。阴阳这对概念可以适用于我们经验到的相反相成的所有可感受特质。

可以认为，古代阴阳符号（-- 和—）代表了这些可感特质——体验的概念，因为使用阴阳符号易于对更多的相似经验进行辨别、区分和分类。另外，这里建立了一个相对性原则，无论何事物，它的柔都是相对的柔，是与被选为标准的柔进行比较而得出的结论。这样，这两个提炼出来的可感特质

① 请注意，正如现实世界的万物变化是多层次、多维度和多阶段的，我们对易的理解也是如此，这一点在上文中已经讨论到。

符号就成为了记录现实经验的主要符号,无论我们碰到什么样的经验,不管是本地性的、区域性的或是全球性的,个别的或是普遍的,一刻的、一时期的或者是一时代的,用阴阳两种概念便能将这些经验进行合理归类。作为可感受特质—经验的主要符号,阴阳兼具形象性和索引性,所以阴阳是用显性或者隐性意义上的力来代表现实的一些结构性特征。实际上,用更清楚的话来诠释,它们可以描述为是“气”或者自然界的生命力的运动和性质的迹象。就我们的经验而言,气是一种自然的物质作用,我们可以通过一些比如明暗、刚柔和动静等^①的可感特质—体验来感受它。

现在,设定了阴阳这两种现实经验的主要符号之后,可以认为八卦是根据内部气的关系由阴阳两种主要符号所构成的。八卦作为更复杂结构的事件和过程的成分,人们可以依据一定的自然逻辑原则用八卦搭建更复杂的模型,结果是八卦被两两相重创造出六十四卦。当然我们不必止于六十四卦,不过从经验而非纯理论角度讲,六十四卦足够代表我们能容易地理解、应付和处理的各种基本情境。我们看到,精简原则发生作用了。正如西汉末年(公元一世纪)的《易纬·乾凿度》中称“易一名而含三义”,其义之一便为“简易”。《乾凿度》的观点很具洞察力,因为在不损害整体性视野和涵盖所有事物的广阔眼界前提下我们创造出一种最简易的方法来描述和把握实在,这一做法是合乎理性的也是最见功效的。换句话说,必须用一种我们能够发明的最简单的体系来表现所预设的运动和不运动,这样才能方便我们理解并且根据理解采取行动。

六十四卦就正好是这样一个系统。可以说它表现了一种现实,这种现实是和我们的需要与理解力在一致水平上的。无疑,扩展六十四卦系统并不困难。另一方面,六十四卦系统包含了子系统,比如八卦。在这个意义上,如果说八卦主要形成了一个天的符号体系,那么六十四卦主要形成了一

① 我曾根据“易”的字形,从阳光被云气遮蔽以及太阳从云气中出来的角度来解说“易”的含义。

个天——人的符号系统,它可以被给予自然意义也可以被给予人或者人文的意义,以及被给予作为延伸的心灵的意义。

同时需要指出,无论是六十四卦还是八卦,它们各自有机联系成一张相互联系的意义网。显然这是对人类经验中事物之间的相关性的反映;通过转换和变化,一种事物导致另一事物的产生,这种转换和变化又有各种不同形式。在这些转换和变化中,人们意识到了新的情境和新的意义。然后由符号的诠释者——人心对这些转换和变化的意义和趋势做出理解。不过为了获得一个对自然和人类社会过程的预期客观描述,应该发展出一套正式的逻辑法则,以便人类心灵能够运用这些法则来规范自己的理性活动。总而言之,在对自然界的观察过程中,在组织观察与思考自然和自己的经验中,一个象——形——符号系统形成了。要注意,这个系统是经由长期的自然和历史观察而形成的,这些观察不是局限于个人,而是涉及一群人,并与文化和技术的进步交织在一起。^①

我们可以从《系辞》中摘录一段文字来描述这一综合观察过程,它是易卦形成的灵感来源:

古者包牺氏之王天下也。仰则观象於天,俯则观法於地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。^②

综上所述,在易卦的形成问题上,其发明者采取了一种自然主义的方

① 根据我自己的考古学观察,我认为与易的八卦和六十四卦相关的观察过程可能应该是产生在新石器时代晚期。在这个时代里,先民们将石头和兽骨制成工具,并且开始畜养羊群,游牧民族开始定居下来以牧牛和农耕为生。依上所述,就能证明伏羲始作八卦是确有其事,他作为一位文化伟人通过对自然的观察而发展出一套概括我们的自然经验的主要符号体系,然后发明八卦系统,甚至可能发明了六十四卦这一深奥的文化形式。

② 见《系辞下·第二章》。

法。这种自然主义的理解强调对自然界和社会文化生活中事物的有机联系的“综合的观察”(观)和随后对其进行深思的重要性。很明显,易的符号的形成并不是在一个很短时间段里完成的,它需要很长的历史时期来作正确的调整并实现一种兼顾全体自然和生命的简易性。可以看到正是综合观察原则和系统性(或者有机性)精简原则使得先民们选择阴阳符号作为八卦形成的基础。

值得注意的是,先民发明易卦不仅是为了记录世界明显的宏观现象,也是为了捕获现实世界的微妙变化,所以要求做到巨细无遗,不遗漏掉任何微小的变化。除了记录各种关系在开放条件下的外变化之外,人们也想要记录情境或过程内部的变化。因此,第三个原则发挥作用了,即辩证发展原则,它显示了符号系统与其意义(既是内涵的又是外延的)的诠释或者含义如何是可扩展的,据此我们得以将对自然和生命的经验放置在一个不断生长和扩展的过程中。正是辩证发展原则使八卦发展成为六十四卦,并将八卦中的相关主题完全整合到六十四卦结构中去。

四 占卜(卜)的实践与逻辑相关性

现在我们来讨论在《易经》卦爻辞的形成中占卜的哲学意义。虽然不能确切知道占卜开始于何时,但是我们还是能够借助于《易传》来说明占卜自诞生之日起,人们就是将其作为一种寻求福祉的活动来实践的。

《系辞下·第六章》中这样说:“《易》之兴也,其于中古乎?作《易》者,其有忧患乎?”我们有确凿证据认为《易传》出自孔子的第一代弟子之手^①,所谓“中古”应该指的是文明繁兴之时,这可以是黄帝时代到夏王朝建国这段

^① 1976年的马王堆帛书和1996年的郭店竹简中可以看到孔子晚年专注于对《易》的研究,并对《易经》的许多地方进行注解和评论。这些注解和评论大部分都能在《系辞》和通行本《易经》中识别出来,应该是由孔子身边弟子直接所记。

历史时期里的任何时候。这段话中,更值得我们注意的是对易卦发明者的情感状态所作的意味深长的陈述。“忧患”是对无常的未来的担心和疑虑,无常的未来将可能有碍个体福祉的实现。这是因为我们的现实世界处于不断变动和转化之中,我们不知道这些变化何时、何地以及如何发生。而这种不确定性无疑反映了我们的自然知识的不足,也反映了我们对人的生理和心理的复杂性怀有下意识的疑虑。

对此可以认为有两种解决方法,一是去了解特定情境的基本性质,二是去信任作为人类中介手段的占卜的功效。当我们知道一个特定的情境会包括隐含些什么,以及一个动态力场中物体会如何运动之后,就能够调整自己的行动来趋利避害。可问题在于怎么能够获得这些“知道”?虽然一个人可能获得丰富的生活经验,一个社会可能就某些特定情况下应如何行动方面积累大量智慧,却总是还有另外一些条件和情境让人无所适从。在那些情况中人们不知道出路在那里,不知道何为正确的决定或正确的行动。因此未来的不确定性是一个很实在的问题,需要我们去探究和处理。

由此可见,很明显人们采用占卜来作为理解未来的技术,通过占卜我们得以理解和诠释特定的情境是何情境,并且了解对我们而言它所包含的是好还是坏、是凶还是吉。要让占卜提供意义,需要求助于上天或神灵为人类揭示意义,或者诉诸一种用于理解未来的逻辑的或者科学方法。《易经》中的占卜没有提到向上天或者神灵求助。实际上,易卦系统从八卦发展到六十四卦,作为一种本体宇宙论它反映了自然的状况以及人类社会的状况,这致使向上天或神灵求助变得没有必要。因为《易经》已经预设了如下这一点:想理解某种情境的人自己可以读懂卦的意义。占卜的至关重要的问题就变成了一个“选择”上的问题,选择哪一个卦来代表自己所处的特定情境。要解决的中心问题在于,如何选择,以及如何证明这种选择和决定是正确的?这个问题没有直接的答案。唯一的解决途径只能是按照一定步骤方法进行占卜,然后得到某个卦,这个卦作为一种符号,表现了我们所身处的牵涉到自己的难题或追求目标的情境。有人会问,为什么这种方法就一定能

提供一个正确的答案？也可以追问，如何判断一种方法提供正确卦象或者说提供当下世界图景的能力是不是强于另一种方法？

《易传》中描述了用蓍草按照特定的几个步骤来形成一个卦的全过程。富含深意的是，这个过程的基础是易哲学的本体宇宙论：先有太极，太极生两仪（阴和阳），两仪生四象（春夏秋冬四时），然后生成全年所有天数。人们用蓍草模拟宇宙生成过程，之后计算蓍草的数量，以逐爻确定的方式最终形成一个卦。但还是可能有人会质疑，何以见得这种决定过程就一定会产生出一个正确的卦象，而不是错误的卦象？这一点上，占卜都通常依靠一种朴素的信念，即相信这种程序会揭示身处情境的真相，相信他的道德行为足以处理该情境。为此需要发挥神的庇佑作用（“可与佑神矣”）^①，《系辞》同一章里还引用了孔子的说法“知变化之道者，其知神之所为乎！”^②来加强说服力。

实际上，占卜的逻辑在于在一种既定情境的限制下获得一种大致的了解。这个逻辑可以表述为：如果个体对一种情境毫无所知又需要做出一个决定，那么做出一种决定和做出另一种决定的可能性是相同的。占卜是为了找到一个立足点同现实相关联，这样个体可以根据从该情境推导出的诠释，做出相应的决定。占卜产生的卦象帮助个体定位于一种情境之中，使他可以将所有与该卦相关的信息联系或者组织到一起，以找到一个合理解答并为采取何种行动做出可靠的决定。这样一来，占卜就变成了在生命中某种严重情势下和在要承担巨大风险和责任的条件下实现自我的一种实践方式。占卜是为理解和行动找到一种确证。情境中含有逻辑性和道德要求，这两者需要个体根据对美德的信念和对相辅相成、相互转化和相互平衡的自然秩序的确信，来培养出处理事物的智慧，包括谨慎、耐心、与人磋商和对

① 见《系辞上·第九章》，“可与佑神矣”与“可与神佑矣”是同一个意思。意在说明如果一个人具有足够的道德，神明便会来帮助他完成对当下现实的揭示。

② 见《系辞上·第九章》。

变化的敏捷反应等。在这一意义上,占卜即成为一种与自己对其情境的理解进行磋商的方法,一种思考和让自己凝神竭虑的方法。它成为一种实践的理解和一个发展自己实践智慧的过程。

另外还有两个途径来保证占卜的灵验性。第一个途径和感应原理有关。《系辞上》第十章中说道:“《易》无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此。”

很明显,感(直接的感觉)来自于使用易的占卜者,它以对一种情境性质的了解为基础,然后得以展现出我们对此情境中变化的先见力和洞察力。但是占卜者是如何拥有这样一种先见能力的呢?当然他必须以某种方式对既定情境有所知晓,必然知道所占为何,并且必须有办法通过联系情境中的动力而判断未来的发展趋势。不过他的预见还是没有任何保证。这就要求占卜者能够保证对既定事态的未来趋势以及其吉凶有正确的判断。所以在《易传》中说,最基本的能力在于能够抓住特定情境变化中的细微初始动力,并能根据对该情境的知识推出正确结论。看起来这种能力就和过去相似情境中的理解与经验有很大关系。人们可以从过去的尝试和错误中学到许多东西,包括有关世界万物与各种动力之间的联系的知识,以及《易经》符号系统所揭示的以辩证法为原则的万物一般发展方式。

通过《易传》中的圣人概念,引出了预见未来的第二种途径:正是圣人完全理解了人本身以及人的抱负与愿望,并且根据他对万物在一个整体系统如何运动的理解而完全实现了理解变化的数量和辩证性。如此一来,圣人便能够不经过占卜直接辨明一种情境是何种情境并确定该种情境之卦象。《易传》中说:

圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻,言天下之至赜而不可恶也,言天下之至动而不可乱也。拟之而

后言,议之而后动,拟议以成其变化。^①

虽然这段引文提到“典礼(规范的仪式)”,但并没有包含太多求助于占卜的意思。人们可以把占卜看作是一种仪式,圣人履行占卜仅仅是为了它的仪式意义。对于理解事物,圣人有一种真正的方法。这种方法包括观察(“观”)、细致感知、摹象(“拟”)、反思和发散性思考(“议”),而并非盲目地服从一种仪式。更进一步,我们在《易传》中可以看到,其作者讨论的是直接把握变易之道,同时将易卦作为一件工具或者中介来领会变化之道的微妙变化。《易传》甚至提出人们之所以能够描述变化是因为万物被映像于一个易的符号系统中,虽然具体情境中的个别变化需要密切的观察和觉察,但全体事物的运动则普遍遵循着大原则。占卜活动在于去发现某情境下事物变化的细微开端。因此《易传》指出君子应该“居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占”^②。据此,占卜如果没有和明显迹象相冲突,则可以为将来的变化做出提示;它提供一个契机,使人反思自己的能力和局限之处,并培养和发展人的耐心、恒心、定力和美好信念等美德。

当然这里预设了《易经》已经被体系化、卦象和卦爻辞之间的意义相互关系已经完全理顺,因此《易经》能够为人们提供一个理想的参考指南以备不时之需。人们一旦将这个体系烂熟于胸,就能通过将经验和类比——隐喻的理解结合起来的方式,对未来做出有根据的推测和推理。

五 体系化和诠释

为了使圣贤能描述具体情境的真实性质,《系辞》发展出一种清晰的本体宇宙论来诠释和确证卦的存在和意义的合理性。这个本体宇宙论至为根

^① 见《系辞上·第八章》。

^② 见《系辞上·第二章》。

本并且丝丝入扣地诠释了易的符号系统的深意，所以我们甚至可以认为易卦的发明者脑海中就含有这一本体宇宙论。以下几段《系辞》的引文大体上简要说明了这个本体宇宙论是如何构想出来的，以及它是如何成为一个全局理解的基础的。

1.“一阴一阳之谓道。”（《系辞上·第五章》）

2.“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”（《系辞上·第十一章》）

3.“乾坤，其易之夬邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。”（《系辞上·第十二章》）

4.“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”（同上）

很明显，上述这些观点或隐或显存在于包含了易体系的象、卦爻辞和它们的关系中。它们好似直接从《易经》中生发出来一般。不过《易经》将这些观点明晰起来并表达为一种关于现实的哲学和宇宙论，这是非常重要的，也就是说易的本体宇宙论自身成为一个系统和一个被理解、思考与考量的对象。变化只是终极实在的一部分，因此这是一个从现象学到宇宙论和本体论或者本体宇宙论的跨越。当然这种跨越是由人来实际承担的。但问题在于，除非思想之主旨已经在《易经》中隐含，否则后人很难做出这种明晰的陈述。用《系辞》的话来说“辞也者，各指其所之”^①。因为易的符号是指其所指，并且《易经》作者也已经表述了他们所经验到的，所以《易传》的作者能够将易符号系统的主题抽取出来并系统阐明《易经》中隐含的本体宇宙论。

本体宇宙论在《彖传》中得到了进一步发展，《彖传》将“乾”“坤”视为两种创生力量，阐明“乾”“坤”的本体宇宙论意义。乾卦代表乾元，坤卦代表坤元。从而乾坤作为两股原动力创生万象，然后又创生万物。它们无疑被预设为构成了太极这一统一体。这理论似乎是对《系辞》中阴阳相替相推基本观点的发挥。《文言》则接着《彖传》发挥了作为原动力的乾坤的道德特征。

^① 见《系辞上·第三章》。

还有《象传》，它致力于保留各卦的卦象特征。《象传》还把道德含义和道德规划原则作为一种诠释原则引入对《易经》的传释中。这样《象传》中所有卦都用来提出道德指示。这表示所有“象”或者“卦”都会很自然地包含一定道德意义，而人的责任则是使此道德意义获得明晰性和相关性。

易的本体宇宙论这样建立起来之后，因为各卦在一个有序体系中是相互联系和相互补充的，所以人不仅能根据一卦而且能根据所有卦的卦辞去理解该卦。此外，人也能够从卦象来理解卦辞。不管是将卦象还是将卦辞作为主要参考，人们都能够根据其潜在的哲学来对既定情境做出诠释，而不需要求助于占卜去作为确定某种情境的手段。人们能够运用大道中阴阳互替的本体宇宙论理解来对具体情境进行确定。并且人们也能直接对“道”有所确认，领会到“道”作为一个变化系统由一种创造力（生生）所支配，这种创造力往来回复、相反相成又生生不息。如此一来，不光可以把占卜视为一种不必要活动而闲置一边，同时甚至也可以不需多加理会整个易的体系和它的卦象爻辞。因为人们能够根据现实本身，径直通过他们的自己的观察、直觉、经验和得到的启迪来理解现实，并根据现实来理解某种情境的意义。

魏晋时期的《易经》阐释家王弼（226—249）开启了这一思路，并且为以后宋明理学的发展铺平了道路，宋明理学哲学家沿着王弼的思路并将其发扬光大。虽然我们可以看到在《易传》中与这一趋势相混合的，还是努力要将哲学的解读和对卦爻和结构的解读结合起来。但是对孔子而言，很明显道德的培养需要一种本体宇宙论哲学，而不仅是具体的需要一个象和符号的系统或者一个占卜的过程。另一方面，也必须指出正是通过对易符号系统中隐含的本体宇宙论的反思，个体才得以直面和经验到现实中的诸种变化。问题在于，如果没有对易进行系统化阐述，作为本体宇宙论，对现实的生动敏锐的理解是否可能达到？

考虑到《易经》六十四卦体系的一致性和连贯性，我们能够认为《易经》

起源于反映我们对现实全面理解的一幅自然和宇宙图景。^① 只有以这样一个形成了的或者正在形成的自然图景为基础,我们才能带着它隐含的哲学理解,在实际中运用这个图景或者易符号系统。在这一意义上,就不能把《易经》说成是纯粹占卜之书。相反,我们可以断言《易经》的形成是一种宇宙论理解的结果,这种理解为我们对自然的观察做出了一个宇宙论的诠释或者描述,为变化之动力与起源给出了一个本体论的指称。因此《易经》是一部本体宇宙论的著作,只是很自然的适宜当作占卜之用而已。上文提到,我认为占卜在《易经》系统化过程中起到了中心作用,促进了对象与意义、理论与行动、符号和所指以及事实和价值之间相关性的追求。换句话说,可以认为占卜是易的符号使用中的核心过程或阶段,在此过程中《易经》得到自我发展和自我意识,并得以直接根据我们对现实的自然经验阐发出它潜含着的本体宇宙论理解的基本原则。

但是,这样说并不表示《易经》没有被长时间用作占卜,也不是说它的产生与人们的实际需要以及人们对把握未来的渴望没有关系。必须要看到易的两个主要符号——阴阳本质上是本体宇宙论的,虽然它们被用于六十四卦的卦爻意义的生发推衍。很明显,假如没有阴阳的本体宇宙论意义,那么卦象和爻变的操作便没有本体论根据。在这个意义上说,体系化既代表了诠释现实的自然需要,又代表了给予卦爻以合理诠释的整个过程。

系统化同时还内含一个论证自身必要性的需要。这里我们又看到一个微妙过程在发生作用:是持续的综合观察促使了一个符号组织系统的实际形成;但系统形成之后,人们也需要知道它是否暗示或者揭开了一个我们能理解或者深思的现实。当然要实现这一点,人们必须担负起对《易经》中潜在现实的探究,发展自身的经验并将其作为《易经》新诠释的立足点,《易经》不再是作为一部经文或者一个文本,而是成为了对探究者自身所面对现实

① 不过这并不表示我同意“周易源自河图洛书”之说。相反,河图洛书的形成也可以用这一全体图景/理解理论来诠释。

的一个印证和符号。这里所说的“探究者”我指的是五十岁以后的孔子。由于这种探究,才会产生一种明晰的本体宇宙论并在《易传》中阐述成一种明晰的哲学。这就是《易经》的形成过程。

在我们的讨论中只选用了《系辞》。但《易传》的其他章节的撰写也是根据相同原则,即对易符号系统和它所指称现实的总体理解的原则。《说卦》作为对一个卦象的系统诠释,是以对八卦的动态理解为基础的,八卦被视为八种自然动力,它们不仅在八个互补方位而且在五行相生的循环中相互关联。我们可以看到,先天八卦方位图和后天八卦方位图在《说卦》中已经有所隐含。这一点意义重大,因为先天图和后天图抓住了需要深入观察和思考才能总结出的八卦的系统特征,这里采用了有机整体论作为诠释原则。八卦系统中出现了五行理论,据此我们也能展望如果把两种体系整合在一起,将会发展出一套极具创造力的理解系统。另外《说卦》中也运用了相似性原则,扩展了卦之喻象。不过这种做法稍有一些过头,因为许多喻象和卦的原象的关系有些过于牵强。另外《序卦》则利用平衡原则和创生原则,旨在为《易经》六十四卦的排列次序给出其合理性与实证有效性。而《杂卦》致力于在对比中或以一种提炼和抽象的方式揭示各卦的意义。其诠释原则仍然是意义整体论。

现在根据我们对占卜过程和对理解现实和运用易卦(八卦和六十四卦)的诠释这二者所作的分析,可以区别出:易卦和卦爻辞的产生是以占卜实践为基础的,而《易传》的产生则基于对《易经》的文本理解。很明显,易卦和卦爻辞的形成关涉到一种诠释和理解的基本情境,在这情境下,对现实的理解同时也成为对自然界事件的潜意识诠释。基本情境中,直接反映现实经验的基本符号开始被使用。在《易经》中,基本情境也反映了一种综合理解,它不仅促进了对事件和过程整个有机系统的诠释,而且也通向一个整体诠释系统的产生。这要求不仅根据符号系统的不同层次,更要根据一方面卦象和卦名之间与另一方面对未来做出判断和汲取道德教益之间的基本相关性,来对符号的使用做出内在调整。这种以将真理和方法、经验和理性相互

平衡起来的感受力为基础的内在调整模式,要求个体以整体的方式应对整体世界,以整体中部分的方式特别处理个别情境。

在《易传》的形成中,我们看到的是对一个给定的卦象爻辞文本做出的回应。很大程度上,《象传》这样的文本是对卦象以及对《彖传》所说明的卦的情境这二者的回应。有以下两点重要之处需要强调:第一,在对《易经》卦象和卦辞做出回应的过程中,《象传》也要回应于卦的开放意义和开放主题;第二,除了要阐发《易经》中语词和范式的意义之外,它还要对现实情境有所回答,《易传》中已经暗示了这种现实情境,不过我们可以把它看成是生动的隐含在其中。所以《易传》对《易经》的诠释是高度选择性的,同时又是综合的、一体化的。总而言之,《易传》是对《易经》文本及文本所指示的现实情境做出的回应。

六 易的四种用途和三项原则

《系辞》中指出了易的四种用途:“《易》有圣人之道四焉:以言者尚其辞,以动者尚其变(变也反映在卦爻之变中——作者),以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。”^①

虽然很明显《易经》自产生之日起就不仅仅服务于一种目的,但却可以说《易经》的“体”(实质)和“用”(功用)早就由人们的两种需要所决定,一种是理解现实世界的需要,一种是如何采取正确行动的需要。在这种关系中,对现实世界的理解是“体”,对各种事物的处理是“用”。《易经》这两种用途的关系是,二者相互依赖,互为条件。因此,对世界的理解和为未来的占卜二者相互需要,双方是互补的:一个人知道的越多,他能诠释的也就越多,直到最后不再需要任何占卜;另一方面一个人占卜得越多,他知道的也会越多,最终还是到达一个无需占卜的境界。但知识本质上是诠释性的。之所

^① 见《系辞上·第十章》。

以能够用知识代替占卜,其中一个原因是,通过用过去经验和概念性思考来诠释未来这个方法,知识扩展了人们对未来的理解。拥有这种诠释能力之后,人们就能够认识到如果没有一套深深扎根的宇宙观系统作为背景,占卜活动就不可能奏效。

所谓“以动者尚其变”,《易经》在行动这一用途上有赖于知识和理解的支持,而知识与理解则是可能在一个理解的大框架里首先从占卜活动中获得的。至于“以制器者尚其象”中制器的用途,指的是根据易中的象的系统。象来自于对自然界和世界的观察,人类理解也从这里开始。每一个“象”,人们都可以根据它制造出满足自己或服务大众的有用器具。根据《系辞》的说法,许多古代的伟大发明都和对相关卦象的识别有关。这里包含的看法是,人们相信每个卦都含有实用意义,因为它能激发人的聪明才智,根据相关卦象实现技术和文化上的发明。

假如对易进行更深入理解,它把这个世界描述为一个统一的组合体和永恒的运动体。这种理解使我们把《易纬·乾凿度》对“易”含义的三种归纳相互连接起来:它们实际上反映了《易传》中隐含着的易的三项原理。^①

首先,由于可以把运动视为一种恒常,在这个意义上我们讲“动之不

① 公元一世纪时的匿名著作《易纬·乾凿度》在对“易”作神秘化诠释时,提到易有三种含义。但这三种含义实际指称的是什么,以及它们之间的关系如何,都不是很清楚。郑玄依《乾凿度》之三义作《易赞》及《易论》云:“易一名而含三义:易简一也,变易二也,不易三也”。所谓“易简”之“易”指阴阳之性质,如刚柔等;“变易”之“易”则指阴阳的变化;最后“不易”之“易”指的是宇宙和现实中的组织结构,在这个组织结构中变化得以进行。在我看来,也可以认为这三种“易”的含义显然表示理解变化的三个层次:对变化的语言描述——指在有序的易卦和卦爻辞中的一套易符号体系;变化的现实(变易),它是《易经》中的描述(易简)的根据;最后是保持不变的隐含现实。并且我们可以认为这种理解在郑玄的评论中已经实现了:郑玄认为,有生于无的创生过程便是天地之始,然后依次产生四象、五行、九处方位和十二个月份。用八卦或者六十四卦来讲述变化,这就是“简易”这个概念意在表达的。很明显,这里我们能看到两个过程:从《易经》文本到现实世界中的变化,然后到向一个超现实的实体,即创生了“有”的“无”。从这个不动的源头产生万物的变动,再从万物的变动产生用符号系统进行描述的这一方式。郑玄的两种诠释并不自相矛盾:不动中有动之“理”,后者可以被认为是先于“气”被鼓动之前就存在着。

动”。正像《系辞》中说的“生生之谓易”。创生之易使“生生”(生之不断生发)成为可能,它是永恒的,完满无限的,它根据阴阳区分——再分化——混合原则产生万物。这正是太极(生生之易)的性质,由于我们才能理解变动中的这个永恒之体实际上就是太极的创生力。根据创生原则,还有另外一种意义上的恒常,即世界作为一个实在是恒常的。虽然万物有来去生亡,世界(在《易经》中被表述为“天地”)的实存则是永恒不变的。这是“道”的恒常,它代表的是阴阳的共生、交替和相互作用以形成天地之定位。从天地到四时,从四时到风雷火等八种自然现象,在其中还可以看到有五行。所有这些都具有一个与更深恒常相关的自身恒常性,最终的深层恒常就是太极的创生力。在这个意义上我们可以来讨论一个恒常的层级,它使一些具体事物产生、持续、最终消亡,然后另一些事物开始它们的轮回。这是一种宇宙学上的恒常,它扎根于太极和道的本体论上的恒常中。

有人可能会提出这样一个问题,是否还可以构想一个更深层的实在,从它那里太极或者“有”(来自“易有太极”之有)的本体论得以产生。对于这个话题,《系辞》和《彖传》都没有明确的讨论。但是在《系辞上·第十二章》中提到“乾坤成列,而易(变化——作者注)立乎其中矣。乾坤毁,则无以见易”,这段话中可以看到世界可能会消亡或者毁灭。至于天地毁灭之后是否到一个“无”的原始状态,《系辞》中没有提及。不过在《道德经》中,非常强调“有生于无”。《道德经》中还提到了富有深意的两点:第一,生成万物的“道”效法自然(“道法自然”),这提示了自然的某种“无”的存在状态;第二点是“有无相生”,暗示了一种阴阳互补与结合的模式。上述两点显示,在太极之中“有”的恒常必然暗示着存在于自然中的“无”的恒常性,而在自然之中的“无”的恒常性也必然暗示了太极中的“有”的恒常性。周敦颐的《太极图说》首先阐明了这个观点。总而言之,易的恒常性不能排除无的恒常性,换句话说,它应该是包括了有和无二者的恒常性。其最终结论将是:这两个基本恒常性不仅对世界中的动,而且对世界中的不动而言都是必须的,因此从有无的自身逻辑性上讲它具有必然性。

易的第二个原则是事物中的变化原则。它同我们在生死、成毁和时空中的生长移动中经验到的变化有关。当然,这些变化可以区分为内部变化(个体内部的变化)、交互变化(自然界的交互变化)和外部变化(表现于个体外部行为的变化),这些变化可以在包括人类自身在内的各个层次上的存在物那里被发现。明显的是所有这些变化都具有形式和内容上的个体性。我们可以看到所有变化都由不同的动力造成,这些不同动力则最终来自于太极。这一点在邵雍那里进行了非常详尽的讨论,他的《先天图》详述了六十四卦如何层级式地建立起来,并追溯到最底层的太极和无极。在这个意义上,《易经》就成为一部有关变化的典籍,它主要讨论变化各种形式,考察原初形式、附属形式、部分变化和相互变化之间的关系,这样我们便能看清变化是如何以一种变与不变的辩证模式进行下去的。为了了解生活中的变化我们必须去学习《易经》中描述的各种变化,因为我们需要从了解自己生活中的变化来领会《易经》中的变化形式是如何产生的、产生它们的合宜条件如何,它们如何相联系,以及为了实现个体的人生和价值如何做出正确预测与决定。

除了变化的上述这些方面之外,我们还需认真对待变化中的两个基本原则:即人类的创造性和生活与自然界中事物的偶然性。就人类的创造性而言,我们必须知道何谓变化、何为个体意义上的我们,并且努力把握自己的存在与本性,以保持自我的自由和具有行动的能力。只有实现生命的自由和在施展才能的行动中,我们才可能创造性地进行“参天地的化育”。这一点是儒家就研习《易经》提出的中心观点。在《系辞》中,多次讨论到人类创造性这个主题。比如,它引用孔子的话,“子曰‘夫《易》何为而作也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。’是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。”^①这段话的要点在于说明人能够创造性地去了解和参与天地的创生之力(“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,

^① 见《系辞上·第十一章》。

与鬼神合其吉凶”^①)。这样的人就被称为“大人”或者“圣人”。

至于偶然性问题,比如死亡或者出生的确切时间,我们并没有办法事先知道。精微层次的变化是非常微妙的,甚至远远在人的感知觉之外。其原因可能是由于我们不了解变化的全部条件,无法知道变化的所有细节。这样一来,可以认为如果我们完全掌握那些条件,就能更加精准地确定何时何地有何变化会产生。但是不要忘记还有更深层意义上的偶然性,也就是说即将发生的什么事件取决于整个宇宙,而我们所处的是一个不断形成的开放性宇宙。这意味着任何事物都有可能产生,并且在这事物产生之前,我们不能或者说没有人能够知道将产生的是什么。就这个深层意义上的偶然性,《易传》提出“神无方而易无体”,变化之道是“不可测”和“不可知”的。对此孟子也宣称:“圣而不可知之之谓神。”^②也是在这个意义上,偶然性实质上 and 太极的创造性是同一物。可能正是根据这个深层的偶然性或者创造力,每次占卜都得以成为学习和了解新事物的机会。毫无疑问这种偶然性也体现在一卦之动爻的随机形成中,动爻决定了主卦将变成哪一个支卦。这里还有一个形而上学问题需要解答:深层的偶然性是否是变化本身的一种必然性?

最后一个是简易原则。“简”这个词显然有表示将变化记录在竹简上的容易和简单方法之意,这种简易方法大大简化了周初的记录方法。不过简易同时也是一个直接的生命经验,我们可以在多种可能性看出哪一种最简单快速地体现了真实世界。很明显本体论意义上的简易即一个乾坤的世界,它们无阻碍地创生万物。然后如果我们理解了乾坤之道,我们也能实现对世界和万物既简单又容易的理解。因此《系辞上·第一章》这样说:“乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。可久则贤人之德,可大则贤人之业。易简而天下之理得

① 见《乾·文言》。

② 见《尽心下·第二十五章》。

矣。天下之理得，而成位乎其中矣。”

上述这段论述显示了简和易是乾与坤的本体论性质，以及它们是如何引发出一种简易理解的知识论和一种关于建功立业的政治经济学的。在《系辞下·第一章》中，同样论及了简和易分别是乾与坤二者的运动特质。从这一观点，《系辞》进一步总结指出所有动力（反映在各卦的各爻）和万物形式都可以理解为简易已经形成与正在成形的具体化。据此，我们可以推论认为，《易经》中本体宇宙论的产生和表现模式形成了一种诠释和理解上的简易模式。并且可以进一步推论认为易的哲学是对变化的最具逻辑性的诠释，由此变化的世界必然遵循着简易原则。这意味着对易哲学而言，逻辑和理性是根据易的各项原则建立起来的，这些原则涵盖了所有关于世界如何形成的基本表述，如“一阴一阳之谓道”，“易有太极”等等。

在谈论易的简易性的同时，也不能忘记《易经》也具有包罗万象万变的广泛性。它是简易的，也是最全面的，因为它不忽略或者省略任何东西。它是一个所有存在物的本体宇宙论，包括了所有“有”和正在“有”的组合，这一点我们在诠释将恒常性与偶然性相结合的创造原则的时候已经论证过了。现在我们还可以看到这个组合的原因之一是由于简易的需要。由于这个需要，“无”和“有”以及相互关系可以在一个关于存在的简易体系中很好地整合在一起，同时被人所理解。

描述和诠释了变化的这些原则之后，人们能够并且必定了解到，人之道可以通过仿效和体现天地之道获得丰富全面的内涵，实现它的潜能。不过正如《易经》所表示的那样，这种仿效也是根据对存在和生成的深入又简易的理解而进行的一种创造性的自我发展。它是一种宇宙教育，兼具了深厚的本体论意义与道德意义。

七 结论

我们谈论《易经》的思维方式，形容它勾勒出了中国哲学思维的基本模

式。但是如何勾勒出《易经》的思维方式本身就是一件很困难的事情,因为《易经》思维方式的许多方面有待于被整合进圣人或者受过良好教育的君子所体验到的那个本体论单位中。在上面的分析中我们论证了《易经》如何发源于结合了观察行动与观察者感觉的观察过程,然后发展成一种全面而又敏锐的理解。个体面对一种既定情境时所感觉到的应当可以被诠释成阴阳二力之间的自然转化与相互作用,它们使个人直接体验到一个二元统一体的动力。上文提到的五个步骤中的每一个都可以被看作是实现或者例证了去理解现实的一个相关但又不完全的方法和路径。除了通过综合观察和直接简单的敏锐感觉之外,还可以通过“象”的方法理解与思考现实。所谓的“象”实际上是一系列形式——对象或者过程——事件,都是世上公开和表面的(可观察到和可感觉到的)东西。所以它们不是由心灵任意构想出来的,而是用世界现实的深邃所表达出来的。

由于我们对事物的“象”的经验可以说是以作为对事物的反应的“感”为基础的,是具体情境中的事物催生了我们的感知觉与情感,因此“象”一方面和认知语言有关,另一方面与我们脑海里的主观意图密切联系。不过虽然魏晋时期王弼曾提出“得象忘言”、“得意忘象”^①,但这种新道家的超验思维在《易经》的本体宇宙论和本体诠释学思维大传统中并不是必需的。相反,我们可以看到一面是现实中的事物,居于中间的是命名与描述它们的象——语言或者符号,而另一面是我们观念或者感情中的精神活动,这三者形成一个本体论—诠释学的循环圈以及一个理解的创造性统一体,因此它们逻辑性地联结在一起,缺一不可。只有在这个意义上,我们才能够言说一个真正的本体论理解或者对现实的诠释。毫无疑问,是综合观察、个体化情感和敏锐的整体综合——这三方面的历史个别和全体地确立了并不断支持着这种理解或者对现实的诠释,并且最终将会建立起一个事物有机的相互联系的图景。

^① 见王弼《周易略例》。

从这个观点,我们可以理解《易经》思维很大程度上是一个动态的、辩证的(作为一个辩证和协商过程)、交互作用的和综合一体的思考与理解过程,它不是只选定几个对象作为基本要素,也不是坚持要把事物或者表述化约到胡塞尔主义那样的现象学纯粹本质还原。我们对《易经》的评论研究已经显示了中国的理解和思维方式并不一味追求某种终极实在,同时又不简单采用一种现象学的方法论。它的特点在于让现实直接与我们对话,也在于我们从具体的、也是超越特定情境的、又包括特定情景的情境中去理解现实。因此其特点可以概括为有中心的、具情境性的、超越具体的、相互关联的以及动态的。

探析《易经》中的中国本体宇宙论和《易传》中的本体诠释学模式是如何作为模型,塑造和促成了后来中国哲学传统的发展,这无疑会是非常有益的研究。《易经》的本体诠释学作为主要模式与《易经》自身的本体宇宙论一起被用来描述物质领域,但它也在形式(象)领域以及无形的精神领域发挥着主要模式的作用。与其说《易经》的思维模式被后人效仿或者模仿,倒不如说它是一种对后人创造性思考和理解的真正启示与召唤,引导和激发了中国哲学传统源远流长的发展。在这个意义上,《易经》的本体诠释学的作用是解放了一种直面一个本体宇宙学意义上的现实的本体宇宙学思考。

我们能够指出中国哲学的历史,证实它的发展趋势得到了《易经》中的本体宇宙论和本体诠释学的思维、认识、理解和诠释的这个主要模式的引导、启发、接续与充实。我们可以从汉儒董仲舒,魏晋新道家王弼和郭象,隋唐佛学的天台宗、华严宗和禅宗,宋明理学的周敦颐、邵雍、二程、朱熹、陆象山和王阳明,到清中期考据学的代表人物戴震那里,摘引出足够多的有说服力的例证来证明我们的观点。我们能看到其中清楚地表明了中国哲学传统兼具变化与不变的元素、同一与差异、闭合性和开放性、保守性和创造性,以及传统性和超越传统性的二元属性。即使就 20 世纪的中国哲学而言,如果不从“易”传统本体论思维 and 理解的这个范式出发,也是不可能准确深入去

理解 20 世纪中国哲学的。^① 而这也正是需要我们在未来完成的一个任务,并且本着“宇宙教育”的精神,它日益成为一个具有挑战性和价值性的任务需要我们去实现。

① 参见我近期的专论“Onto-Hermeneutical Paradigm in 20th Chinese Philosophy” in Cheng Chung-ying and Nick Bunnin, edited book *Contemporary Chinese Philosophy*, Boston and Oxford: Blackwell Publishing, 2002. 347-404。

在易学基础上的儒家 和道家的本体论^{*}

- 一 本体论与易学本体论
- 二 本体论的理解和语言——
儒家的见解
- 三 不可言喻之本体论——道
家的观点

^{*} 本文原用英文写成，由郭桥译为中文。

一 本体论与易学本体论

尽管中国语言可以说是呈现了中国哲学的本体论,但中国哲学的本体论并不是惟一地决定于中国语言。事实上,中国哲学中并没有观点主张人们可以从语言中辨认出本体论。本体论的范畴,例如太极、阴—阳、理—气以及其他类似之物并非源自主—谓表达方式这一标准。P.F. 斯特劳森在其著作《个体》中表达了这一点;它们也不是 W.V. 奎因所提出的本体论承诺以及量化真理这一标准可以解释的。其中的原因在于,语言是一般性的,并且主—谓表达式在中国哲学的语言中尤其不占主导地位;此外,在量化逻辑方面它们也不是惟一可形式化的。一般而言,中国的哲学家们不相信有一种元哲学的或元语言的标准能够解释一种本体论。不管那种元哲学或元语言的标准是语法还是语法形式、逻辑还是逻辑形式。相反,他们一般相信在哲学和哲学的语言之外,存在着直接的体验以及一个人对现实的直接领悟。这种直接的体验以及对现实之直接领悟,成为所有哲学思考和哲学语言意义的根据与基础。这意味着一个人的直接体验和对现实之直接领悟构成其哲学和语言行为的基础。它们不仅形成了哲学和语言发生的原料,并进而历史地解释了二者之起源;而且,它们还不断地维持我们哲学意识和语言运用之适当与能力,并进而构成我们哲学和语言之永恒的认识上之根本事实。我们可以把这种根本的直接体验、直接体现或对现实之直接领悟称为不可言喻之本体论。这样说并不意指本体论和语言没有联系,而是指本体论不是在语言中部分或全部地得以系统阐述,并且可能根本永远也不会被部分或全部地系统阐述。

人们可能想知道人的这种直接体验或现实之直接体现是如何产生的。答案是它们自然发生,因为人是天地的部分,有能力通过天地或道形成一个统一体。这里的“天”和“地”以及“道”是用来指称人们理解并表达出来的最终之实。这一基本的信念不仅仅是一个哲学陈述,而且是验证或证明哲学

陈述之物。构成无言本体论的这种直接体验以及现实体现在《易经·系辞上》中有如下清楚的说明：

仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。

与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。

关于这一段话我们要指出两点。首先，本段话告诉我们如何逐渐获得本体论的变化之实之知识。我们通过观察、沉思、仔细研究、感情移入、模仿甚至乐趣来逐渐获得这方面的知识。简言之，通过生活而和周围环境保持密切接触，以及通过在和现实的相互作用中发展我们生活的潜力（品德），便可以逐渐地获得前述有关知识。

这就是所谓的现实之直接体现，并且是在这个意义上，通过现实之直接体现而使我们对于现实产生了认识。其次，当然，《易经》提到的知识不是以逻辑的方式系统阐述出来的命题知识。那是一种直接产生一种感觉和存在状态的知识，一种表现在一个人的行为或生活方式中的知识。它以无忧无虑、充满快乐和善心、拥有行动自由和实现自我满足为特点。它构成了我们旨在影响其他变化和转化的个人努力与行为之基础。使这种知识成为可能，以及构成此种知识基础的，是不可言喻之本体，或者说是我们对其理解不是借助语言的清楚表达而实现的本体。

关于这一点，我们可能注意到，在当代西方哲学中有一种正在发展的趋势，即承认语言和知识的不可言喻之本体论基础。例如，M. 波兰尼在他的著作《个体的知识》中，已经描绘了显知识和意会知识的区别。前者具有如下特征：概念运动，焦点意识，解析得清楚，演绎、归纳以及论证；另一方面，后者则具有如下特征：运用辅助意识，身体行为，运用技巧，行为模式，调整和适应能力。因而，显知识从名和命题方面而言是可以言说的。它就是中

国哲学中的言。另一方面,意会知识是可显示(但不是可言说)的。意会知识属于人的非命题行为。它是言的反面,和静(默)无言或者无言相对。值得指出的重要一点是,按照波兰尼的观点,意会知识逻辑地先于显知识。构成意会知识的真理具有这样的特点:其确定性超出或低于显知识,对此类知识的掌握导致语言和其他形式的显知识存在。此外,这样的知识将不会被显知识或语言表述耗尽,因为此类知识形成了任何显知识含义的背景和基础。波兰尼这样说到:

在我们意识焦点上的事物可以被明确地识别,但没有知识是可以完全清楚的。原因之一是,正在使用的语言之意义在于它心照不宣的成分;原因之二是,使用语言包括我们身体的动作,而对这一点,我们仅有一种辅助意识。所以,意会知识比显知识更为根本:我们能知道的比我们能说的更多;而如果不通过对我们可能不能够言说的事物有所意识,那么,我们将对其不可言说。

尽管不可言喻之本体论只能够以意会的方式知道,但它可以通过一组清楚的符号使用而被象征性地指称。一组清楚的符号并非正好等同于关于世界的一个由明确陈述或言语所构成的体系。不可言喻之本体论对大多数的由明确性陈述所构成系统之解释是开放的,这些解释依赖于特定的环境及背景知识。不可言喻之本体论要求解释者不可囿于关于被解释者经验之背景。这样,一个符号体系是关于世界的无穷陈述的一个实际分类。这些无穷多的陈述虽然不是完全可列举的,但是在特定的条件下,通过某种方式是能够对其详述的。在这种意义上,《易经》的六线形符号体系是中国哲学中不可言喻之本体论的一个符号表现。这一符号体系在中国古代通过人们的直接体验,以及本质之直接体现而得到发展。《易经》中附加的看法和注释,体现了人们通过沉思六线形符号体系的方式,试图从意会知识中产生出显知识的尝试。我在别处也已经指出,《易经》哲学的显知识和变之方便的

意会知识之间,存在着一种符号指称和感觉统一间的相关性关系。^①

二 本体论的理解和语言——儒家的见解

据说在《论语》中,孔子少有言及利和天的情况。但是,他把自己交给了命和仁。事实上,孔子自己并没有着力于形而上学的沉思,他也没有提出许多形而上学方面的陈述,但这并不意味着孔子没有一个对世界的本体论理解。相反,他对世界的本体论理解是如此深邃,以至于明确的陈述不能对其做出充分的清楚表达。其中原因,在于如若试图以明确的陈述表达孔子的本体论思想,其理解的深度将可能被误解或错判。孔子的本体论是不可言喻的,源自他的直接体验以及现实自身的直接体现。有一次,他在河岸上观察时说道:

逝者如斯夫!不舍昼夜。^②

从孟子时候开始,这一言论就始终被人们认为是孔子对天、地以及其他数以万计事物最根本性质的个人体验之显示。朱熹曾就此有过注释:

天地之化,往者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。^③

尽管孔子经常谈到认真言说以及知言的重要性,但他并不认为言是无所不包的。他说:“不知言,无以知人也。”^④显然,他认为言在表达人的感

① 参看我的论文《中国哲学和符号指称》。在这篇文章中,关于符号指称这一问题我谈到了《易经》、《道德经》和《东西方哲学》及怀特海的有关思想。

② 《论语·子罕》。

③ 朱熹《四书集注》中对《论语》相应章节的注释。

④ 《论语·尧曰》。

情、实现人间交流以及发扬善良品性方面是必要的。关于本体论的事情，他宁愿选择通过无言的方式来表达。他说：“予欲无言。”当他的弟子问“子如不言，则小子何述焉”时，孔子的回答非常具有启发性和鼓舞性。他说：

天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？^①

尽管天不言语，但这并不意味着天是不真实的，抑或我们对天或终极实在一无所知。事实上，正是因为天的无言存在，才使我们认识到天像天，以及天以天的方式而存在。这是一种意会知识的情形，并且是不可言喻的意会之本体论的情形。

上述意会知识在《中庸》这部著作中有进一步的说明。《中庸》认为，认识终极实在即天地之道的终极基础是人之所以为人的至诚。文中指出：

唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天。苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之？

何谓至诚？它源自一个人的本性和对其本性之意识的一种特性或力量。至诚完全等同于终极实在。这样，终极的本体论知识基础是被视为实在之具体体现的自我之存在。知识本身是这种性质的一种显露。所以，《中庸》指出：

诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。

^① 《论语·阳货》。

显然,保持诚也就是保持自然。通过这种努力和自觉,一个人将会逐渐掌握关于存在的真正知识;并且,这种知识仍然展现和实现于生活的和谐经验之中。完成上述事情不需要语言和思考作为媒介。本体论理解的这种状态称之为明。它等同于性以及对某人性的肯定即诚。《中庸》曾提出这样的观点:

自诚明,谓之性;自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣。

诚是本体论认识的基础。这等于说本体论的理解和对本性的本体论肯定是同一件事情。做到诚就意味着明,实现了明(按照明的本体论含义)也就是保持了诚。这样,达到了本体论的理解,抑或做到了至诚,也就被称为尽性。既然保持诚和实现本体论的理解都是亲自认识到道,那么诚也就是尽某人之性并且尽世界上所有事物之性。

唯天下至诚为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。^①

这样,人们能够表达的本体论理解最终是在如下过程中得以完成的:为显示世界上所有事物本性的实现而增强一个人的能力,并进而把自我本身和天地之道的创造性力量视为同一。人们能够表达的本体论理解是创造力本身,或者现实的创造性进化之部分。在这个意义上,本体论不再是一种客观的研究,而是一个对客观实在完全实现的过程。本体论的真正知识是实现事物和维持以及提高道的创造力的创造性活动。

① 《中庸》。

诚者，自成也，而道，自道也。诚者，物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也，性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。^①

无论何时，一个人都能够做到这一点。当然，我们是指他认识道或现实。他不必说他知道，或他知道如何用语言表达他的理解。在这个意义上，说一个人能够认识现实是基于如下看法：他能够精确或近似地按照天地的模型行动，这一模型产生了事物，保持了和谐并且显现出伟大的所有基本特征：无穷、无间断、久远、广博、深厚、高大和光明。

如此者，不见而章，不动而变，无为而成。^②

当一个人理解了天地所显现之物时，他也就知道了天地之道。另一方面，一个人知道了天地之道，这体现在他的行为和活动中，而非言语之中。此种情形是意会的知道，是关于不可言喻之道的本体论之派生。当然，在《中庸》中我们会注意到意会的知识并不阻止一个人从事研究和学习。《中庸》中存在着不否定通过名言学习之重要性的一个方面，并且这一方面使得《中庸》区别于道家的见解。值得注意的另一点是，《中庸》非常强调一个人察知天地以及生活中平常事件所呈现之物的能力之重要。所谓察即注视生活和变化中所呈现出来的事物性质。呈现出来的不一定是显著呈现出来的。事实上，终极真理是以一种微妙和不显著的方式而得以呈现的。因此，发展理解显示出来的何谓世界终极真理之能力是需要专心和教养的。故《中庸》这样指出：

① 《中庸》。

② 同上。

道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。

文中进一步指出：

《诗》云：“鸛飞戾天，鱼跃于渊。”言其上下察也。君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。

既然道之本体存在于各处，那么，如何吸收它并构成一个人的有关知识，便是一件研究和实践的事情。这种知识必须被经常不断地追求和实践。

三 不可言喻之本体论——道家的观点

道家极力主张如下观点：世界之本体不可言喻；我们能够认识现实并进而掌握不可言喻之本体；这样的本体如果其真实性的获得存留，那么是不能凭借语言而进行完全、清楚地表达的。为节约篇幅，我将稍微详细地讨论老子著作中的这一理论，至于庄子则予以简要说明。

老子在《道德经》中提出，终极实在即道既不能被谈说又不能被命名，也不可按照通常的方式加以识别。这意味着通常的言语（言和道用作动词）以及名并不适用于这一终极实在——道。著名的《道德经》之开篇句子如下：

道，可道，非常道；名，可名，非常名。^①

因此，从某种意义而言，语言（名和言）不能真正地描述道。但是，现在一个有趣的问题就产生了：我们是如何知道道是无名的、不可命名的、无言

^① 《道德经·一章》。

的以及不可言说的。老子对这个问题并没有给出一个直接的回答,但是,他确实不止一处指出,圣人通过察看在事物的过程和活动中呈现出什么,以及明白自己所有的东西——即源自于道的性质而达致对道的认识。例如,老子曾这样说过:

孔德之容,惟道是从。道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信。自古及今,其名不去,以阅众甫。吾何以知众甫之状,以此。^①

尽管老子称道为有名之物,但是,该名显然不是一个常名。从老子的话中,也可以清楚地看出我们只有通过按照道的真实状态来察看道才能达致认识惚恍之道,而道的真实状态是不确定以及不能确定的。道是不确定的,这一点已经使人们难以根据确定的名来描绘道。只有通过拒绝使用限定或在一定的限定情况下去察看,不确定的道方可为人们所理解。除去所有的限定,我们将会看到道独自在闪闪发光。这里,所有的限定,包括偏见、预断以及名、言之中存在的思想。这样,老子就把道描绘成基本上是眼看和耳闻均无结果之物。他说:

视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,抟之不得名曰微。此三者,不可致诘,故混而为一,其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后。执古之道,以御今之有。以知古始,是谓道纪。^②

老子也用“明”(阐明或洞察)这个字去描绘我们对道的理解。这是一种

① 《道德经·二十一章》。

② 《道德经·十四章》。

超越语言或者不依赖于语言的本体论理解。这种明在一个人努力实现自我潜在生命力并进而达到一种内在宁静的过程中得以实现。这种明是一种存在,或更准确地说,是自我中存在的创造力(即非存在——虚)之实现。老子曾这样描述明的状态:

致虚极,守静笃。万物并作,吾以观其复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命,复命曰常,知常曰明。^①

知常就是守静以及归根。这样的本体论知识是通过意会行为而获得的意会认识。正如我们已经指出的,通过自我中有的东西(以此)一个人能够意会地知道道。通过自我中有什么而知道也就是感情移入地把自己和自己所知道的打成一片,并采纳自己所知道的观点。老子这样说:

故以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下。^②

所以,一个人将从关于道的观点中获致对于“道”的认识。这样做就是不要采用并非关于道的任何观点,亦即根本不采用任何观点。这就是说,一个人应当使自己摆脱关于事物的所有预想、所有知识以及所有的偏见。这就回归到本源。在那里,事物被按照其自然状况而为人们所看到;并且,人们将通过自发性的看而看到事物。也就是,在那里人们看到道,原因在于,正是在那里,道或者所有事物的真正本质得以呈现。这就是老子想要废除一般文明、抛弃外在知识的缘由。他这样指出:

① 《道德经·十六章》。

② 《道德经·五十四章》。

绝学无忧。^①

为学者日益,为道者日损。^②

当一个人明白道的时候,他也就恢复了其真正本体,切实实践了道。这样,

见小曰明,守柔曰强。用其光,复归其明。无遗身殃,是为习常。^③

圣人不行而知,不见而名,不为而成。^④

当一个人切实实践了道的时候,不须谈及他的认识他就懂得了道。当然,老子希望指出的是,如果一个人确实谈到了他的认识,那么他的认识不可能是道本身的知识。语言是分裂的、多样的,而道则是一体的、整体的。所以,真正懂得道的人并不言语。他将停止运用语言来表达这样的知识,因此,此类知识只可被呈现,而不能被言说,正如图只能被呈现,而不可被言说一样。老子这样说:“知者不言,言者不知。”^⑤

既然道之本体论不可通过语言得到系统地阐述,那么,也就不能运用语言以识别道。人们可能会做出如下推理:既然按照老子的看法,道无名或不能通过语言加以识别,那么,关于不可识别的道我们能够说出什么?“无名,天地之始;有名,万物之母。”^⑥有名就是通过概念化和语言的方式来区分事物:这就是关于世界现象的表述。但是,在如此做的过程中,作为整体、统一而又和谐的道之景象就将不可避免地被丢失,这是明显的事情。

① 《道德经·十九章》。

② 《道德经·四十八章》。

③ 《道德经·五十二章》。

④ 《道德经·四十七章》。

⑤ 《道德经·五十六章》。

⑥ 《道德经·一章》。

在《庄子》一书中,超出语言的道通过直接体验,以及对其直接实践而再次被人们知晓。特别值得一提的是,庄子强调,人为了知道真理、具有真知识或者了解道,首先必须成为真人。所谓成为真人,即通过参与道的活动或感情移入地和道合成一体,进而获得关于道的意会知识。对庄子力主关于道的知识之无言掌握,以及他否定仅仅表示相对和局部知识的语言方式,我们将不进行详细阐述。但是有一点需要指出,即庄子认为,尽管语言可能帮助我们达到对道的理解,然而一旦这样的知识获得,人们就将必须中止或忘记使用语言,以努力保持与道的同一性。如果人们真正地达到了对道的理解,忘言也就自然地发生。这样,本体论的理解与忘言是一致的。为了提出自己的观点,庄子这样说到:

荃者所以在鱼,得鱼而忘荃;蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;言者所以在意,得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉!^①

当我们发现一个人忘言时,显然,他根本就不需要言说。人们可能会提出,为了解释对真理或道的意会知道,老子和庄子都说明了如何通过感情移入和直觉的方式以理解事物的真正性质以及道。这解释了他们是如何运用形而上学的语言以描绘道的特性,抑或传达道是什么。运用语言说出不能用语言清楚陈述的某物,这一艺术是道家本体论理解的智慧所在。在别的地方,我已经指出老子是如何从世界上具体事物的经验方面来构造道的形象的。^② 对于庄子而言,这同样是真的,并且可能相对于老子,庄子运用了更多的鲜明形象,以及更多的既具体而又富有想象力的概念。

关于道家,尤其是庄子,最后指出的一点,是语言被用来指出不可言说之事物、显示否定语言的事物的特定方式。语言的这一获得本体论之洞察

^① 《庄子·外物》。

^② 参看我的论文《中国哲学和符号指称》,《东西方哲学》,27:3(1977,7),307—322页。

功能,在后来被佛教徒禅宗派修习并得到发展,成为通过被称作心印或公案的自相矛盾之话语来实现悟的艺术。在一篇独立的论文中,我已经检查了自相矛盾的话语这一艺术以及它的逻辑,故此也就不再赘述。^① 这里需要指出的是,自相矛盾的言语艺术构成了实现本体论的理解,或者是形成了对超越语言的终极实在洞察的一种方式。

根据上面所述,可以清楚地看到对道家而言,本体不是在语言之中寻找;因而,人们应该忘言,认为言根本就不表示任何事物。庄子这样说到:

夫言非吹也。言者有言,其所言者特未定也。果有言邪?其未尝有言邪?其以为异于𦣻音,亦有辩乎?其无辩乎?道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?道恶乎往而不存?言恶乎存而不可?道隐于小成,言隐于荣华。故有儒墨之是非,以是其所非而非其所是。^②

在我看来,道家的无名理论在西方哲学中并没有十分准确的相似之物。它是源自中国哲学中的一种独特体验和观点。这种体验和观点的结论就是:语言相对于本体论的理解而言并不是完全可有可无的;但是,为了达到对这样的本体论理解,语言又必须废除。本体论和语言是不能并立的,它们分别属于人类经验的两个层面。

① 参看我的论文《论真(禅)语言和真悖论》,《中国哲学杂志》,1:1(1973,12),78—102页。

② 参看《庄子·齐物论》。

《周易》的“时中”观念 与孔子思想

- 一 《易经》中的时与时中
- 二 《彖传》中的时中概念分析
- 三 孔子德化时中
- 四 “中”的概念的扩大

一 《易经》中的时与时中

根据《易·系辞》，变易生吉凶，这个观念蕴涵二义：一方面，吉凶便是外在环境影响人的方式，在此意义下，吉凶属于命；另一方面，吉凶也会因一人之行为与态度而有所不同。我们已知道，孔子基本上认为人是自由的，而且他的行为是会发生作用的（世界上每一事物皆然），不仅是行为可以使人之生命或其他生命的吉凶有所不同，行为是否具有道德性也会使之不同。由是，吉凶完全是人自己所控制与决定的，尤其是当我们把吉凶看作一基于个人调适与理解的和谐与秩序时为然。当然，没有一个人一生下来便自由到可以创造其生命之所有环境，人经常是处于一个不能为他的决定与行为所突破的情境中，这情形也可能不是由于他自己的任何过错而发生的，在这意义下，即使人能够对某些情境之存在负责，或者人能够借自己的强烈意愿与行为来塑造或甚至改变其未来，但人仍是要或多或少服从于外在所加诸他身上的一切。

这样说来，若我们要在一个现有的环境中作正确的调适，则认识到什么是我们所能改变的、什么是我们不能改变的；什么是我们可以作的、什么是不可作的，便具有极大的重要性矣。换言之，知与智同样重要。它们的基本的准则便是要使秩序与和谐增至最大程度，而使混乱与冲突减至最小程度。

对于了解生命、自我责任及道德效能的考虑，可以使我们了解《易经》中的“时中”观念。因为这样的考虑会给予这观念更实质的意义。但是我们应当注意：当我们说到《易经》中的“时”或“时中”的时候，我们已经是对易象系统与易断辞引入了一个在《易传》中相当晚才发展出来的概念。我们必须承认，在原始的易辞中并没有明显地提到“时”这观念。显而易见，“时”这观念是借着自然界中一些特殊事件之发生以及万物之相互关系而自然地产生的，同时，“时”这字不仅有描述的意义，也有一个存有论的及道德的意义。若要发展易之形上理论，就一定要引入“时”的观念。故对于一个人应当如

何借着他对自我以及对这整个变易世界之知识,来调整自己以适应于此生命情境,我们一定要有深入的体认。在《系辞传》中为了解释上的目的,对“时”字有很多用法。而在《彖传》中,一卦所隐含的时义,则被明显化了。

当《易传》中用到“易”这字时,它有时是指易象系统的原始经文,有时是指易断辞的原始经文,更有时是指易象系统与易断辞之统称。但在《系辞传》中,“易”却明显地阐释为一个统一的哲学,且也可说是指易之形上学与辩证法,更精确地说,它是易之形上学与辩证法中变易之方式。同时,“易”也被描写为广大浩瀚、变动不居、贯通旁通、兼具阴阳交变之创造潜力,且为至简至易之模范。如云:“广大配天地,变动配四时,阴阳之义配日月,易简之善配至德”。

上面提到“四时”,即显示出时易(timely change)(譬如四时之更替),能表现“易”的变动性与贯通性。由此可推知,对于儒家的注易者来说,“时”不是一个独立于变化或是变化之转化力与创生力的实体,时只是变化之形式或现象——本体之生成与变通,而这在四时之变化中便具体地显露出来了。因此若要体会“时”,最好是去体会四时及其变易。“易”就是最高本体(ultimate reality)依照阴阳交变之方式来作用的,而且它在本质上是一个日新又新的创化能力。我们对“时”也要如此了解,也就是说,我们对“时”也必须透过阴阳交变及其丰富的创造力来理解,把它看作生命之创生历程以及本体之生化历程的一面。简言之,时便是在事物中间的变化创生性,且具体表现在四时之更替中,因这种更替不仅显示出阴阳之交变,同时也显示出生命的创新。

《系辞》更进一步强调:“法象莫大乎天地,变通莫大乎四时。”我们不仅可以在四时中发现“时”,还可以发现“时中”,亦即依照阴阳变动原理及生命创造原理——生命与道德之创造——的变化,所以任何变通的变化(转化与创生)都可以说是“时”及“时中”之事,因为在其中被恰当地展现出来的就是“时”。故云“刚柔者,立本者也。变通者,趣时者也”。天地之生,人文之成,以及古圣先贤为卜筮所发明的易象系统,都可以说是代表“时中”的范例,因

为它们皆为变动之事,说阴阳之推荡得来,并且能创造或提高生命与德性。

在这意义下,“时”是规制的原理,同时也是创生的原理,而这便是“时中”矣——亦即,“时”是具体表现在规制与创生的具体事件中。要了解“时”,就要了解时中及变易之道。

通过上面对时及时中的解说,我们可以清楚地看出孔子如何在《易传》中发展出下面几个对卦辞、爻辞进行解释的观念,例如时义、时用、时行、随时、时发、时中、时变、明时、对时、时成、失时等等。在对这些不同范例中时与时中之意义进行考察和检证之前,我们首先要指出,时与时中显然是通过对易断辞之形上意义作反省,才能用以解释这些断辞的,而这种反省又是由于对易象系统有一形上系统为其根基才得来的。因此这些与“时”有关的观念,已经预设了,或至少暗示了一套与《系辞》中易之形上观点相一致且相融贯的变易哲学。虽然这一点并没有,也不能够指出《系辞》及《彖传》出现的先后次序,不过它的确指出这两个作品互为支持,且可能是差不多同时出现,来自同一根源——我们认为就是孔子及其学派。

二 《彖传》中的时中概念分析

下面让我们来阐明在个别卦辞的彖传中时与时中之意义:

(a) 关于遁(䷗)、豫(䷏)、姤(䷫)、旅(䷷),《彖传》曰:“遁之时义大矣哉!”

“豫之时义大矣哉!”

“姤之时义大矣哉!”

“旅之时义大矣哉!”

若我们仔细考察每一个卦象及卦辞,我们将会发现,“时义”很显然是指卦中各爻的阴阳,以及卦中潜具之变动与势力的形势,而应当要求一人在一情境中做出适当的行为与反应。因此每一卦的时义都要基于对此卦之宇宙论或形上学意义的理解,这种理解便展现了时义,而每个卦之不同结构当然

亦会展现不同之时义。故遁之时义在于认清阴气之长及积极上进之困难，还有个人在这样的情境之下应当做出怎样的因应行动。此“时义”能使个体把万事带到更和谐、更有秩序的境地，并且也成就了更高的自我修养，从而避免了因不合时位的盲目行动所造成的不幸。

同样地，旅卦之时义便是在外卦柔得中位，而从其上之刚（柔得中乎外而顺乎刚），这可以暗示一个困难的情境，因此要特别注意阴阳的均衡，且要求一个人的行为能保存或引致最佳之秩序与和谐，而避免因错误的行动导致不必要的“凶”。姤卦之时义是要我们注意在一情境中相反倾向的变化开始时之微妙转变。而豫卦因其本身的卦象便已表现一种秩序与和谐，故其时义即在于认识并尽力仿效这种和谐。

以上这些例子指出“时义”如何地因每一卦之情境而有所不同，以及在不同的情境中，吉凶是如何到来（指难与易、秩序与混乱、和谐与冲突等而言）。分辨这些情形也就是要懂得每一个情境之时义，而做出适当的反应，也就是顺时而行。如此便可以促进秩序与和谐，并且避免情况之转劣而带来凶的结果。若“凶”已为主宰，我们就应该守己德而待其变——依照阴阳交变之原理，这种变经常是可能的。阴阳交变就是易之基本方式，也就是本体之本性。

（b）关于睽(䷥)、蹇(䷦)、坎(䷜)，《彖传》曰：

“睽之时用大矣哉！”

“蹇之时用大矣哉！”

“(坎)险之时用大矣哉！”

事实上“时用”与上面所讨论的“时义”没有什么不同，时之义也就是时之用，只不过此“时用”基本上是在卦所指出的情境中所呈现的变易之用。譬如认识睽卦之时用，也就是认识睽有时也意味着互补互足与积极的交通。我们若要明白一情境之潜用，就必须了解其结构及其变化之可能性。情境之潜用是隐含在变化的过程与结果之中的（对此后面将详细讨论），体认到这一点并顺之而为，这就是与时偕行，因而也就是达于“时中”。同样地，在

蹇卦来说,对情境之理解便透露出何者为应当采取的行为了。《彖》曰:“蹇, 艴也。险在前也。见险而能止,知矣哉。”此实即时中之事。故时中的意思 便是深识一情境并依此见识所指而行,以达成秩序与和谐及避免不必要的 凶。对于卦中的危险也作如是解。

(c) 论乾(䷀),《彖》曰:“大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。”

论恒(䷟),《彖》曰:“四时变化而能久成。”

论革(䷰),《彖》曰:“革之时大矣哉,天地革而四时成。”

论节(䷻),《彖》曰:“天地节而四时成。”

论颐(䷚),《彖》曰:“颐之时义大矣哉。”

论大过(䷛),《彖》曰:“大过之时大矣哉。”

论解(䷧),《彖》曰:“解之时大矣哉。”

六位与四时之成是天地合时的创生,因而可以看成是行为中时的范例 即产生秩序、和谐的行为。在此观点下,革、大过与解之时也是时中,它们皆 具有作为我们行为指引的意义与功用。

(d) 论蒙(䷃)云:“蒙亨,以亨行时中也。”

论大有(䷍)云:“应乎天而时行。”

论损(䷨)云:“损益盈虚,与时偕行。”

论益(䷩)云:“凡益之道,与时偕行。”

论小过(䷽)云:“过以利贞,与时行也。”

论随(䷐)云:“大亨贞,无咎。而天下随时。随时之义大矣哉。”

论晋(䷢)云:“柔以时升。”

论丰(䷶)云:“天地盈虚,与时消息。”

论遁(䷗)云:“刚当位而应,与时行也。”

凡此种种,都指出事物本身如何通过与时一致而或增或减的方式来变 化。此意谓着事物之变化有其节奏与型式,而时即是事物及其变化所固有 的节奏与型式。这也指出一个人应该如何跟随变化之型式和节奏,才能达 成秩序与和谐。

(e) 论节(䷻),《彖》云:“不出门庭,凶。失时极也。”

论革(䷰),《彖》云:“君子以治历明时。”

论无妄(䷘),《彖》云:“先王以茂对时育万物。”

论坤(䷁),《彖》云:“含章可真,以时发也。”

文言亦云:“承天而时行。”

论贲(䷖),《彖》云:“观乎天文以察时变,观乎人文,以化成天下。”

虽然事物之自然发展过程总是有一内在的时间秩序,故而能合于时,但对于人来说,他必须要先认识事物这种自然趋势并了解其情境,才能找到一个合宜的行动方向以配合事物之发展。因此,“对时”这观念便指出圣人为了要找出合宜的时、做出合宜的事以达到好的结果,在他这方面所能做的努力。同样地,在坤卦的情形中,一个人也必须努力于实现并发展一情境中潜藏的能力与性质。这努力必须与情境中各种阴气阳气相协调,而且为了要真正有效果,它也必须以最高本体(天)为其基础。一行为之善或宜,来自它与情境中之所有阴阳的相互关联与相互协调,而所谓“时中”,也就是与时相关联,相协调,并且顺应于时。这是需要个人的体会与知识的。由此我们即得到革卦与本卦给予我们的劝诫。

为了达到秩序与和谐之目的,并为了使道德起用,治历以时行以及明辨时变也同样重要。事实上,时变就是指我们所应当辨明的事物变化。若是忽视事物之变,对变化过程中的事物不关心,并且拒绝依时而行,这便是自招其祸,谓之“失时”。且它不仅不能与情境协调,它根本就显示出德行之欠缺。

此时再回到乾卦(䷀)来看更具意义。对“时”及“时中”之见解,都见于《文言传》。因为在《文言传》中,儒家注释者对“时”及“时中”作了很多陈述,而且这些话也都是借孔子之口来传达给我们有关“时中”之教训。如《文言传》关于九三爻的解释,引及孔子的话:“君子进德修业。忠信所以进德也,修辞立其诚,所以居业也。知至至之,可与言几也。知终终之,可与存义也。是故居上位而不骄,在下位而不忧,故乾乾因其时而惕,虽危无咎矣。”

三 孔子德化时中

孔子已经看到一个人可能会处于危难的情境中,他要如何行为呢?一旦知道他的行为可影响结果之吉凶,他更应小心地体察环境并且注意时变,以期做出适当的行为。孔子提到知时并警于时是非常重要的,因为知是行的基础,而警于时便是警于事物之变化。根据对变化之知识而行动,且及早为之准备,便是高度的时中表现。这也就是孔子对命的世界(不可免及受决定的世界)之答复。一个人能不失其德而做必要的调整,进而自修其德并警于易变,他便可以面对任何困逆与不幸了。故孔子又言:“进德修业,欲及时也。”

若问何以进德修业便是欲及时也,答案是:只有当一个人实际地增进其德(如仁义礼智),并实际地修其善业,他才能明白变化之微妙,能小心地调整自己来依变而行,以及能自我修持,克己而行。所以君子心中应当随时为这样一种情境做准备,在这准备当中,他便可以酝酿出对各种变化之深刻体会,以及一种要在合宜之时、做合宜之事、以达合宜之目的怵惕感,于此中,他不仅能免于凶噩,更能发展与实现他自己,直至免除一切困厄的完美境地。这种完美的境地对圣人来说是个当然的理想,且或许还带有理想主义的情调。这也就是《文言传》所描写的:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?”这段话所描写的圣人具有何等深厚完美的智与德,能与四时偕行,能与过可生,就如同在他的生命及其行动之效果当中,便有完美的和谐与秩序。这将是“时中”最完美的模范——时中之德的完美模式与理想。

所谓时中之德,也许可以说是一个人在其所认知到的时(变)之中,为达成秩序与和谐而行为的一种品德。艮卦《彖传》对此表示的最好:“艮,止也。时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明。”依时进退,也就是依照一个人对其情境中之事物的正确认识而进退。这种能力要求有知德与行德,更

要求有虑深通敏及恒久怵惕之心。如果一个人兼具这些德行,则其行必不失时,因为他的行为必会始终与万事一致,而且带来秩序与和谐。他的行为也会一直是合宜的,即使是困于逆境,其力无法改变之(即这些困逆与不幸不是他自己造出的),他本身也无所忧。这样才是一个圣人。故《乾·文言》结语云:“其惟圣人乎,知进退存亡而不失其正者,其惟圣人乎!”

这个将时中之德具体表现出来的圣人之观念,无疑地是比《论语》中的圣人的观念更具有本体的深厚与博大。

和“时”的观念有关的“中”之观念,在《彖传》中得以充分发挥,继之则是《象传》、《文言传》、《系辞传》对此观念也同样强调。在《彖传》里面,“中”是一个非常基本的观念,甚至我们可以说,得中与否便能决定一情境之吉或凶,并因而决定一行为是否“时中”。然则何谓“中”?要了解《彖传》这个观念,我们必须回顾卦象是如何被看成是代表一个有结构的秩序及各种阴阳会合的组织,同时若要了解卦象之意义,则合宜之位、合宜之力和合宜之相应便是根本所在!而什么是位之宜、力之宜、相应之宜,又完全在乎一卦中之各位和阴阳结合、相关的方式。依《彖传》之例,在一卦的结构中,二爻与五爻皆是中位,而当阴阳分别居于二位或五位时,阴阳都可以说是“得中”矣。

当阳居五位而阴居二位,便是“中正”。“得中”、“中正”与“中”这三观念跟“当位”的观念不同。“当位”意指阳居初、三、五位、或阴居二、四、上位,所以“中正”的情形可算是“当位”的情形之一。

此外还有“应”的观念。凡初与四、二与五、三与上爻的阴阳互异时,皆曰“应”。很清楚地,卦象可以得到“中正”之同时而不一定有“应”。若一卦是“中正”兼“应”,便有吉象。与这些“位”、“中”、“应”之观念相反的,则有“失位”、“不当位”、“失中”(“不中”)、“敌应”等等。若再加上位与质的区别,如上、下、刚、柔,我们便会有“乘”的观念,亦即刚(阳)在上位而柔(阴)居下位。从价值判断角度来看,上位是尊贵的,下位则是卑贱的。同时我们也会看出,哪些阴阳与位的结构会造成更多的和谐、融贯与一致(顺),另外哪些

结构则会展现不和谐、不融贯与不一致。

四 “中”的概念的扩大

从这些可能的结构来看,我们可以得到广义的“中”之概念。我们可以看到,“中”是位与阴阳之适当结合,它能符合所有在位上、在质上、甚至在价值判断上,对和谐、一致、秩序、协调的要求。如果我们要进一步作动态的考虑,诸如上下往来之动、相关结构(卦)间之可能转换、或转化的关系等等,(假如卦象确是代表在整个相互联系的架构中变化历程之一截面,我们便应作此种考虑),则我们便应该在一个更大且动态的架构中来界定“中”之意义,“中”就是阴阳与位的适当结构,而这种结构会在适当的关系中发展至其他的结构。这意谓着“中”一方面是一个和谐、秩序、融贯、协调的结构,一方面也是一个产生更多和谐、秩序、融贯、协调,或至少是维持及继续此种融贯、协调之历程。

明白“中”的这两重意义,我们可以很容易地看出“时中”如何与“中”相关。因为“时”是一事物之度向,且说是各个位及其与阴阳结合之不可或缺的部分,所以时中便是适时的得“中”(不管是哪种意义下的中)。但所谓适时的得中,也不过是说在实际上得中,因为时是展示在位与阴阳结合的实际历程当中,因此,“时”实即相等于在实际上得中,亦即,“时”即“中”也。

现在我们必须指出使“时中”成为比“中”更为动态的概念的,有两方面:第一,“得中”可以说是关于在一更大的相关结构之体系中的动态活动,而“时中”除了是指现实上得到中外,还可以指一个潜在的和谐与秩序,相对于这种潜在状态,一个情境可以在一意义下是不合时的,而在另一意义下却是合时的;第二,“时中”是使“得中”可能的行为特质,它所考虑的个体是在整个情境中的个体,因此它要求此个体能理解那情境,以期朝“中”而行——这便足以导致融贯、秩序、和谐与协调矣。

上面所言的“时中”之动态意义,是隐含在《论语》里面的,在其中,“时”

不仅是一个比“中”更动态的概念,且它实际上也预设了对“中”的理解,因此,“时中”也就是适于“时”而生“中”,且任何的适整(通过自然的发展或是人为的行动)都要适应于时。对于《论语》中的孔子或《系辞》中的孔子观点来说,只有德学兼备、爱义并养的君子才能达到时中,因而契于中道。孔子本身便已经在其自身生命中展示了时中之德,故被孟子很恰当地称为“圣之时者也”。透过《彖传》及《中庸》,孔子的圣人身份,以及孔子与《彖传》、《中庸》的关联,便可以很容易地被了解了。

孔子哲学中的创造性 原理

——论生即理与仁即生

- 一 孔子哲学的整体性与开放性
- 二 “吾道一以贯之”之“道”的
独立意义
- 三 创造性原理的提出

一 孔子哲学的整体性与开放性

孔子哲学(此文用孔学一词简称之)自成一整体与开放的体系,孔子以后,儒家思想和发展莫不以孔学为理论起点,为发展核心,为印证标准。但孔学虽为一完整的体系,但亦有隐而不显的指谓,说而不周的理念,以及喻而不详的意思。这一方面显示了孔学的局限性,另方面也可说是孔学开放性之所在,使后继者能够突破其局限性而开展出新的思想境界。孔学还有两项特点:一是孔学同时具备了历史性与时代性;一是它也同时具备了特殊性与普遍性。

孔学具备历史性,是就孔子承继夏商周的文化精神传统而言。孔子能言夏礼殷礼,虽然文献不足以求证,但他却对它们的损益知道得很清楚。他强调礼的重要并以周礼为行为准则。他说:“尔爱其羊,我爱其礼。”“周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周。”(《论语·八佾》),这就是孔学的历史性。孔学的历史性就是对文化传统的意义的把握以及尊重。这种对文化传统意义的把握与尊重并不排除对时代需求的注意以及对人性普适价值的透视。换言之,孔学的历史性与传统性并不排除其时代性与前瞻性。事实上,孔学往往是把两者融合在一起,以历史性与传统性来发扬时代性与前瞻性,并以时代性与前瞻性来诠释传统性与历史性。

孔子处于礼乐崩坏的社会变迁时代,他憬悟到人性的尊严,理性的价值,以及为人处世应有的人格理想,因而提出了“仁”的理念,以为人生追求的目标。又对“君子”一词赋予道德的意义,使个人的存在具备了自我肯定的内在价值,更揭橥了一个天下为公的世界大同理想,为人类追求重现和平幸福与繁荣的最高鹄的。这些都显示,孔学的时代精神以及前瞻性格不但不与其历史性与传统性相互矛盾,且为其应用与发挥。

孔学同时具有特殊性与一般性,也是容易明了的。他所处的历史环境与面对的社会制度或多或少决定了他所持观念的特殊内涵。譬如他所提倡

的“礼”和“乐”，都有特殊的所指。“礼”大致指的是周礼，“乐”大致指的是韶乐。但他的每一个哲学观念，包含礼乐观念在内，都有一般性，也就是指向一个理想的范型和一般的原理，因而应是放之四海、流诸百世而皆准的。孔学之有这种一般性乃是基于孔子对人性与理性深刻的透视而来的。也可以说，孔子毕生所追求的就是一个具有一般性的理想人格范型和理想社会范型。这是他的志向，也是他的用心所在，更与他所处的王道失堕、列国纷争的历史环境有关。相应现实社会与政治的混乱，如何实现大德敦化、小德川流的社会和政治理想对孔子反而成为现实中最重要的问题，在此一意义下，历史上的周公之制礼作乐对孔子也就有了一种启迪理想人格和理想社会范型的作用。因之，孔学的一般性就是孔学的理想性和原理性。这种理想性和原理性却又是经过对具体事物的深入观察而获得，因而又是极具体化、极特殊化的思想感发。

《论语》中孔子所说的每一句话几乎都兼具理想性和现实性、一般性与特殊性的两面，因而也都具有格言规范的性质。相对特殊的现实情况，孔子言辞所包含的理想性和一般性就自然道德哲学与政治哲学的必然要求。孔子教学以“文行忠信”为内涵，就是强调“行”的重要。在孔学中，“行”不只具有目的义，效果义，也具有完成义与实现义。就政治言，“子帅以正，孰敢不正”（《论语·颜渊》）是为政的目标与效果；就处世言“躬行君子”（《论语·述而》）“行义以远其道”（《论语·季氏》）则是为人的实现与完成。孔子甚至以仁的实现与完成就在于能行五项德行于天下：恭、宽、信、敏、惠（《论语·阳货》）。

总结孔学中有关知行的统一性的看法，孔子明显的主张知行相互参入。真知不能无行，也不能不行；真行不能无知，也不能不知。但知行的统一包含基于不断的学习过程；在不断的学习过程中务求知行的相互一致和相互实现。这自然是与后来王阳明讲“即知即行”的“知行合一”，有显著的差异。

以上吾人标举出孔子哲学的三大特性并加以说明之。孔子哲学的三大特性——历史性与前瞻性的兼具与统一；特殊性与一般性的兼具与统一；理论性与实践性的兼具与统一——不但显示出孔子哲学的整体性，也显示其

开放性。所谓完整性是指其涉及范围与深度而言;也指其亦为一哲学体系内含的架构而言。孔子哲学中有许多实质的观念在《论语》中并未发挥出来,如“性”与“天道”孔子就很少在《论语》中谈到,但这并不表示孔子心目中没有这些观念或没有对这些观念的看法。事实上,即使在《论语》中,孔子谈到天的地方还不少。有关天与天道的关系问题留待下面讨论孔子“生”的观念时再讨论。孔子哲学的整体性可说是潜在的,是逐渐显发的,这是不能不就古典儒家中的其他重要典籍如《礼记》、《大学》、《中庸》及《易传》(《系辞》)来参证了。孔子哲学的整体性是观念与观念相连的要求,是观念与观念相互定位,以及在一体系中的定位要求。这就是孔子的哲学必然由伦理道德政治社会哲学深化为一本体宇宙家的形上学和终极价值的修持论的理由。这一理由若自孔学的内在架构特质来看,自然更显明了。历史性与前瞻性的相互统一,是两者的补充和扩充,自然提示出新的意蕴。同样,特殊性与一般性、理论性与实践性自然具有此等性能。有这三项对立互补的观念定位上,形上性与实用性、抽象性与具体性也就成为掌握人生整合经验应所不能不引申出来的范畴了。

孔子哲学不但具备上述意义的整体性,也具有因此整体性而显示的开放性。如果传统和未来、特殊与一般、理论与实践能够相互蕴涵和结合,这种蕴涵与结合关系就是一种开放性质:永远允许新的经验、新的观念、新的意义、新的方法来作为提示问题、证知问题及解决问题的途径,同时也永远需要新的思想、新的看法,来作为扩充及补充传统的养料。孔子哲学的生命力及吸引力实际上就是其整体性和开放性的相互作用。这点也就说明了儒家哲学能够经历了两汉、魏晋、隋唐、宋明等时代而仍能推陈出新的事实。当然,这并不表示孔子哲学没有流弊或没有脱离时代、失去生命力的情形。但是每当此一情形发生,就是孔学僵化及闭塞化的结果。在此偏隘僵化及闭塞化的局势下,历史与未来脱节,一般与特殊分离,论理偏隘化与实践异化,形上学与应用性也就失去关联及相互的激持了。

鉴于孔子哲学内在的整体性与开放性,我们可以说孔子哲学具有十足

的创造性。我们甚至可以说孔子哲学就是此一创造性的表述。此一创造性结合历史文化传统与理想人性价值以解决现实性、特殊性的社会政治问题,开创具有一般性(普遍性)的人类生活秩序,借以实现个人与社会的整体价值。孔子哲学在以上的分析中即呈现此一创造性。对孔子哲学的深入反省亦即是对此创造性的理解。若采此创造性解说为普遍原理而名之为“创造性原理”,我们可以把此一原理描述如下:结合两项相反相成的要求或条件,引申及突显一个整体性、开放性(具有潜力发展)的体系存在。吾人不但指出孔子哲学显示了这一个“创造性原理”,也将指出孔子哲学更进一步开展此一创造性原理的形上学或本体论,导引吾人对孔子哲学的智慧获得更深入的了解。

二 “吾道一以贯之”之“道”的独立意义

孔子论其思想为“吾道一以贯之”(《论语·里仁》)。曾子以为这个“道”指的是忠恕之道,也就是仁道。但孔子既未明言道是忠恕或仁之道,则此道应具有整体性,而反映出一个对整体真实与整体真理的意识与认识。他不用“吾学”而用“吾道”,也具有深义。“道”显然兼指真实本体及达致真实本体的方法。但认识此一本体及达致此一本体的方法仍依靠一个“学”的过程。故子夏说:“君子学以致其道”。(《论语·子张》)更显示了道的整体性,这也说明了孔子重学的原故。孔子一生“学而不厌,诲人不倦”(《论语·述而》),并说“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》)。显然孔子所说的“道”不只是单纯思想的自觉或思虑认识,而是包含了特殊性与普遍性、历史性与前瞻性、理论性与实践性的一个真理实体,对个人及社会形成一个价值目标,也形成一种生活形态。所以孔子一方面说:“志于道,据于德,依于仁游于艺。”(《论语·述而》)^①

^① 于此可见“道”并不等于仁道或忠恕之道。

“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣。学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”（《论语·卫灵公》）。“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足为议也。”（《论语·里仁》），另一方面又说：“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》），“天下有道则见，无道则隐。”（《论语·泰伯》）“可与共学，未可与适道，可与适道，未可与立，可与立，未可与权。”（《论语·子罕》），当然，我们仍然可以说孔子，所谓“道”就是“先王之道”、“君子之道”、“为政之道”、或“忠恕之道”。但所有这些加有限制词的“道”都不具备孔子单言“道”字的整体性及开放性。故孔子所言“道”实包含了“君子之道”、“为政之道”等义而又超出之，而为一个决定存在价值、导引社会正义、实现仁政理想的总原则、总道理。这也就是我在上面提出的整体性的真理意识之所指。孔子述其一生经历“十五而志于学”、“三十而立”、“四十而不惑”、“五十而知天命”、“六十而耳顺”以至于“七十而从心所欲不逾矩”（为政）的境界，可说得之于“道”的深切体认，同时也更对“道”有内在化的把握。因之，孔子说的“道”又是兼内外而言的，也就是“内圣外王”之道了。

此处必须强调的是：孔子单指的“道”实具有我分析孔子哲学所含有的各项条件。既然孔子哲学表述了我所说的创造性，孔子所说之道也就是这种创造性的自我说明。事实上，孔子哲学就是孔子所谓“道”，而“道”也因而成为孔子极具创造性的整体而又开放的观念了。当然，此处可以提出一个重要问题，“道”是否具有本体论或形上学的意义呢？或是否能够引申、发展出本体论或形上学的意义呢？我的回答是，从孔子哲学在历史的网络中自然的发展与演化看，孔子之“道”可以引申与发展出本体论及形上学的意义，而事实上也应该具有潜在的本体论或形上学的意义。这一问题及其回答自然适用于吾人所称的孔子哲学。若就孔子哲学来看，《论语》固然没有本体论或形上学，但《论语》之外或《论语》之后，《易传》却明白地发挥了孔子哲学的本体论或形上学。如果我们把《论语》主要看成孔子早期与中期的思想纪

录,则我们可以把《易传》看成孔子晚期思想的主要纪录与发挥。^①参之于孔子晚而好易的说法,孔子思想的发展与深化是很自然的。如果把后来《中庸》、《孟子》的思想也看成孔学的延伸,则孔学具有形上学或本体论的一面当是毫无疑义之事了。

仅就孔子单言“道”的分析,表面上是看不出形上学的痕迹的。但孔子除了言“道”之外,在《论语》中也屡提及“天”。天是具有深度的形上学意义之词。“天”也表映了孔子对《尚书》与《诗经》传统中“天”的信仰的吸收。天是继承商代文化人格神上帝的宇宙最高主宰因而在春秋时代的用语中仍保存了人格神的主宰义。在《论语》中孔子言及“获罪于天,不可祷也”(《论语·八佾》)、“天厌之”(《论语·雍也》)、“天生德于予,桓魋其如予何”(《论语·述而》)、“知我者其天乎”(《论语·宪问》)等处都明白地显示了一个上帝人格神的信念。^②天既然有崇高的权威,“天”之“道”是什么呢?“道”与“天”的关系是什么呢?对这个十分重要的问题,在《论语》中却找不到答案。事实上,据子贡在《论语》中说:“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)《论语》中仍有孔子论性之言,但绝无论“天道”之言。孔子曾提及“天命”,但“天道”是否即是“天命”却不得而知。

对于“天道”之为何物这个问题,更值得指出的是孔子分别提到“天”与“道”,而“道”之单指为则其所首创。何以孔子不愿把“天”与“道”合起来表达一个上帝人格神代表的真理呢?如果我们细阅《论语》,如果我们考察春秋时代的文献,我们就对孔子不轻言“天道”有一番了解了。在春秋时代,传统的人格神的帝天已逐渐丧失其绝对的权威地位。由于社会灾害频仍,人民对天的权威发生了怀疑,对人的主动性、君主为政良否的责任的要求也日益提高,这见之于《诗经·国风》,也见之于《左传》记载。我们推论孔子不轻

① 如《易传·系辞传》有对孔子释易九卦的纪录,而有比较系统的宇宙本体论的阐述。见《史记·孔子世家》所言。

② 但此一上帝人格神却是入世的、内在自然的,而非出世的、超越自然的。故天仍不可与希伯来宗教或基督教之上帝等同起来。

言“天道”是由于孔子不愿把天的传统意义和绝对信念延续下去。这是具有时代意义的。他单指的“道”虽有其丰富的含义,但却未能明显地将道本体化与形上学化。因之,“天”与“道”两词的结合并不能突出“道”的含义,却反而突出了“天”的地位。

尤其值得注意的是:孔子所谓“道”具有强烈的社会与政治理想意义。“天”未能行“道”于天下,如果仍称“天道”,不就成为有损于天、也有损于道的矛盾之词吗?当然孔子对天仍有一份感情,也有一份盼望。他说:“天之将丧斯文也。后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也,匡人其如予何?”(《论语·子罕》)他宁可把“天”的意向看做“命”的事,而不看做“道”的事。因之,他用“天命”来形容福祸吉凶,而不轻用“天道”来说明世事。

就吾人深入《论语》思想考察,孔子虽不言“天道”,但“天道”之为何物,却仍是有解答的。此一解答不但透露了孔子的本体论或形上学的思想,也更进一步地发挥了孔子思想的创造性,也由此揭橥了创造性的观念和原理。要掌握这一解答,吾人就必须对孔子对“生命”或“生”的现象的理解进行一种透视的分析与整体的观照了。

三 创造性原理的提出

上文已提出孔子哲学表现的创造性原理,但这个创造性原理在《论语》中是以“生”之观念提出的。“生”是生命现象,也是存在创生,亦即从无引发的活动和过程。在这种意义下,《论语》用“生”字有十六处之多。在许多处这种“生”字的用法并没有特殊的哲学意义。如孔子说“生事之少礼”(《论语·为政》),“生”指的是父母有生之年。又如“人之生也直。罔之生也幸而免”(《论语·雍也》),所指的生是人的出生,并无意含人之出生的根源意义。“我非生而知之者”(《论语·述而》)及“生而知之者上也”(《论语·季氏》),也都同此义。真正具备及启示教学意义的“生”的观念见之下列数项:

甲:“未知生,焉知死?”(《论语·先进》)

乙：“死生有命，富贵在天。”（《论语·颜渊》）

丙：“天生德于予，桓魋其如予何。”（《论语·述而》）

丁：“天何言哉。四时行焉。百物生焉。天何言哉。”（《论语·阳货》）

戊：“君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁之本与。”（《论语·学而》）

己：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）

以上孔子所言有关“生”的命题大致可分为三类：第一类（甲、乙）是有关生、死的关联以及生、死与命的关系，第二类（丙、丁）是有关天与生的关系。第三类（戊、己）则是有关生与道以及与仁的关系。下面就依此秩序作分析。

自孔子言，生命固然为一自然及通常可见的自然现象，但如何了解“生”却仍是一个问题。所谓了解“生”（知生）即是了解“生”的原由以及生的意义与价值。孔子说“未知生，焉知死”时，一方面指出“知死”有待于“知生”，另一方面暗示提问的弟子季路尚未了解“生”。从后两类孔子用辞来看，“知生”涉及生的根源及性质问题，也涉及如何认识生的价值及对待此一“生”的价值的问题。但从第一类的乙命题看，生与死显然与命有关。虽然“死生有命”这句话是子夏说的，但他说他是听闻来的，明显的表示是闻于其师孔子。“命”虽是孔子很少提及的观念，但孔子却很显然地看重“命”，而认为人必须“知命”才得为君子。他说：“不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。”（《论语·尧曰》）“知命”是知道生命的限制而在此限制中努力达成理性的发挥及成就生命的价值。这个生命的限制是“命”，在此限制中努力以求实现生命的价值也可以说是“命”，天即命。^①

因之，君子不可不知命。在生命的限制的这个意义下，孔子对其弟子颜回的死及弟子伯牛之疾的感喟却称为“命”使然。但在性命的限制内实现生命价值的要求的这个命的意义下，孔子却似正用“天命”来表达。孔子一面说，不知命不足以为君子，一则又说“小人不知天命，而不畏也”（《论语·季

^① 孟子后来指出性与命的互动，以性有命的一面，命有性的一面。此处指的是命有性的一面。

氏》),故知孔子所言命应即是天命。生命应可诠释为天对生之所命。在此意义下,孔子才明言“君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言”(《论语·季氏》)。孔子说他自己“五十而知天命”指的就是对天之所命显示生命的限制性以及在此限制性下实现生命价值的主要领悟。

生与死是相应的与相对的。有生即有死。生的限制即是死。故“死”为“生”所显的“命”的一面。这代表的是天的权力,天的意志,但也可说是自然事物的内在限制和内在秩序。孔子对此并无绝对性的提示,倒是子夏把这个命归之于天。相对于死,生即为“命”显示的积极价值。也可以说,生就是天对死的一种突破,一种限制,而生所代表了一切也都有了客观本体的基础意义。故吾人了解“死生有命”不可只见其消极的对生的限制性,也当看出对生的突出死的创造性。

命有如生是一种创造,也可以说是一种创造的方式。在此方式下,存在及其终点都是其客观及整体的意义与价值。故依生而说性,就可以看出人生的意义何在,实现生命之所予的性以显示生的价值,创造的价值。这是后来《中庸》思想“天命之谓性”的意识所自来。在这样对“生之谓命”的了解下,了解生(知生)自然就有了了解死(知死)的含义。生原来是死的限制,故了解生及其限制就是了解死,加以生可以为“尽性”(实现生命价值,此处即为孔子所说的仁与道)的基础,生可以突出死而创造更广大更长远生命,即历史生命,社会生命,故知生即可知死,知死就更能知生了。而知生也就对死不恐惧(勇者不惧),不忧虑(仁者无忧),也不疑惑(智者不惑),而能泰然处之,以生命之力,尽生命之事,以实现完美的道德人格为生命的唯一职事了。

第二类命题(丙、丁)是有关“生”与天的关系的问题,亦即有关“生”的根源问题。明显的,孔子认为天有创生万物及人生之德的力量。所谓创生是指从无到有的因果关系。如果天是人格神的上帝,则“天生德”予人,天应只是动力因及目的因,而非形式因或材料因。天应生之德固然可以为天的界定。但更重要的是天所生之德也可以发自人之所以为人的本性。如果天仍

是一个人之所以为人的外在原因,则天与性(人之所以为人之性)必然有隔,天何以生人的必然与充足理由并不是人所能了解的。如果天之生人是由于生之本然与自然过程,则人之生当是生之力量的一种表现,而自然含摄了天的意志,故为人之性。

透过人之性的了解也就了解了人存在的理由和人存在的目的。有这样对一己之生的了解,孔子才能说:我之生有其德,外力是无法伤害我的,我也无所畏惧。因此,孔子所说的德既是天的意志,故为命;又是我本身的力量,故为性。有这样的认识下,后来《中庸》才有“天命之谓性”的说法,但这种说法也只是说了一半。另一半乃是“天性之谓命”,因为透过对德的了解,性和命应是合为一体的,而人之生则既是因命而生,又是因性而生。孔子很少谈性,但基于他对德的了解,对什么是性——人之内在能力和性向——可以推断其端倪了。德是基于人之生自内引发出来,且可加以修持光大,形成一种影响社会、领导国家的力量。

以上所说的天命和天性彰显了人的生命。孔子对“生”的观念似乎有时偏向天命,有时偏向天性。但无论是偏向天命或偏向天性,天命与天性仍是分不开的。两者的意义是交相含摄的。但这种了解下,古代人格神的天就被视为或了解为内在于生之命或生之性之中了,也就以生之必然(命)和自然(德)为其核心了。实可以说是生之本体,而非生之原因了。

古代人格神的天的观念并未如希伯莱人的上帝观念完全抽象超离于人生自然之外,也非完全人格化成为精神性的实体。“天”之一词含义甚广而又把诸含义统合为一体。天为人格神并不妨碍天为自然流行的生命。因此天之创造性并不独立于自然的创造性之外,而为纯粹意志的片面行动。天之生人与物是有律有则的,为一种自然事物内在和谐性的表现。因之,生的现象包含了动植物的繁衍过程,自然事件的变化过程以及宇宙一切物体的运转。处处都是生,时时都是生,因之处处都显出天命和天性,时时都显出

天命和天性。^①

这也就使天的观念从人格化趋向自然化了。一方面人物之生是命、性合一,另方面命、性合一即是天与性的合一:天即生,生即天。性可看做人对生之为生的所认识的生的深层结构,命可看做人对此生之深层结构的存在条件及其所引起的限制的了解。

孔子言“天生德于予”,尚多就“天命”言生,但他说“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉”,则多就“天性”言生了。四时之行,百物之生,似乎都有共同在的轨则可循,终为一自然的秩序运行。天固然与此自然秩序的运行有关,但自然和天的关联则不外于“天即自然运行,自然运行即天”,因而天只默默地表现自己,而未尝有所主张有所言论。天之“无言”就表示了天行重于天命,客观自然重于主观意志。孔子这句话显示了天地万物时序包含了内在生机和生命,都是几乎内显乎外的流转运行,所谓天因之也就是这种流转运行。值得注意的是:孔子此处言“百物生焉”而不言“天生百物”,更显示出万物内在孕育的生命力量。百物之生不但不是一种意志命令的行使,也不是外在条件的导引,而为发之于宇宙整体深处的一种活力了。当然在这种意义下,天的意义也有了转换,天可看为此种宇宙整体深处的活力,依照自然的环境和条件,把宇宙生命的个体和秩序演生出来。

上文已说明孔子提出了独立的“道”的观念。但这个观念并未本体化为宇宙创生的力量。然而独立的“道”的观念的本体化却是中国哲学及中国人本体意识一个自然发展的方向。因之,老子《道德经》提出“道生一,一生二,二生三”、“地法天,天法道”的宇宙衍生论并不是偶然的。在这一个独立的“道”的衍生论下,天的人格性融化于道的自然性(也可说是道的“超人格性”)中。在《论语》中的孔子哲学已显示了“道”的独立意义,但却未将之本体化,因之也未能将“天”予以“道”化,以道之生动变化来说明宇宙万物的化

^① 这不是把生之创造限制在时间和空间上的某一点面上,而其他时空点的现象运动就被看成机械因果事件了。这是公元 18 世纪自然神学发展的一个重要结论。

生。但孔子对“生”一词作了主动的运用——“万物生焉”而不是为天所生——似乎就已有道的自然变化的意义。他在川上说“逝者如斯夫，不舍昼夜”（《论语·子罕》），更生动地点化出宇宙本体的自然生化与流行就是存在所有的一切，也是一切存在的所有。后来《易传》与《中庸》能够把道本体化，称为“天地之道”，因此说明万物的化生，也是鉴于孔子对实际宇宙现象川流不息所显露的内在生命体验而来。

《论语》中第三类提到“生”的文字两则有关生与仁及其他德行的关系。我们已说明生即是一种德（后来《易传》谓“天地之大德日生”），但生之德显示在个体生命的产生，而又具备了创造及维护生之德的力量。如何创造及维护在个体的生命之中的生之德就是道德之德行之所由来。这也就是孔子拈出一个“仁”字作为德行之本以及德行之全的理由。从孔子重“仁”的这个思想来看，孔子可说对生之德，也就是对生的创造性、普遍性及悠久性最有体验。对孔子所谓“仁”的最好的解释就可说《系辞》中所说的“大生”与“广生”。孔子以“仁”为民请命，就是要老安少怀，远来近悦，使人民大众能够过安和乐利的生活。孔子也以“仁”为扩大自我，关怀他人，所谓忠恕之道，就是要每一个人能够享有生活的和谐和充实。“仁”是同时充实和丰富个人生命与社会生命的，这也就是人之所以为人的终极价值。孔子并未立刻把“生之德”与“仁”共同起来，但他说“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”，却明显地点明了“仁”即超出一己的生命，也就是“大生”与“广生”。故真正行仁的人绝不因一己的生命而牺牲群体的生命，相反的，却会勇于牺牲自我生命以成就群体的生命。“仁”若非与“大生”、“广生”同质，仁又如何能表明一个完美之德？孔子以仁有胜于一己的生命者，就显示仁是更广更大的生命。

仁是根植在天命和天性之中的，因而仁就有内在个人命的必然根源，也有内在个人生命的引发力量。后来孟子就是在这个认识下肯定及论证人性为善，也由此说明了善的内涵所在。若就仁的天性或自然性而言，仁就表现于人成长过程中自然情操。孔子强调孝悌，间接地表示孝悌的体仁性，“弟

子入则孝,出则悌。谨而言,泛爱众而亲仁”(《论语·学而》)。我们可说孝悌就是在家庭中所行之仁。有此行仁的基础,一个人才能把仁推广及于社会与天下。有子就干脆直谓:“孝弟其为仁之本与?”(《论语·学而》)在指出孝悌为仁之本的言辞中,有子更进而指出:“君子务本,本立而道生。”(《论语·学而》)值得注意的是有子指出本立即为道生,意指道之生是在本之立的基础上自然发生的。故有本就自然有道,不假外求。这是对生之为生的内在性另一个好的暗示。当然此处的本是孝悌,此处的道是仁。因有孝悌,遂能有仁。人的一项行为就是另一项行为的基础。为什么不可以因此看出宇宙的生命也是持续不断层层上升的呢?生之为创造性就是生的持续不断地引向及达致更高的存在体系和存在价值,一如孝悌之引向及达致更高的仁的境界一样。

总结孔子对生的体察,我们可以看出孔子已开出超人格神的生命创造性的理解,并把“命”和“性”同时潜在的融化在“生”之中,遂使天之生物非由其意志使然,而是由其生之德使然,故孔子又使“天”与“生”融合为一。这就开启了《易传·系辞》与《中庸》中的天道宇宙本体论。孔子又提出了独立的“道”的观念,但在《论语》中此一观念却未能本体化,但基于孔子对“道”的看重,基于老子《道德经》的启示,道成为创造性的实体力量与过程却成为可能,这见之于《中庸》与《易传》。最后孔子所重之仁实隐含了对生之德的广大应用,故宋理学中程朱以生德说明仁,也是导源于孔子的思想核心的。仁为人之生德,故为诸德之本,故为诸德的最后整合和评价标准。据此反推,天地生物,也就是一种仁德了。孔子这种对生的体察,正显出孔子对创造性的基本原型有了认识,而这种认识则又是放在天的生化与人的修持两个层面上来进行的。创造性原理就是生的原理与仁的原理,而这两者却又是上下贯串而不可分的,这也就是后来《易传》、《中庸》与《孟子》一再表明“天人合一”的境界与理想了。

生即理,仁即生。

《易经》的方法思维

- 一 《易经》的思维模式
- 二 宇宙本体与四种思维运动
- 三 五个问题的提出

— 《易经》的思维模式

1987年11月,在山东大学举办的“国际周易研讨会”上,我提出《易经》研究的重要性和时代性问题,当时引起了普遍讨论。三年多来大陆易学已蓬勃发展,这是一个令人振奋的景象。1989年9月,我回台湾大学讲学,以国际《易经》学会的名义,创办了台湾的“易学研究中心”,获得台湾学界的普遍响应。这也是一个重要的起步。在1987年的那次会议中,我特别指出《易经》的思路应看做是中国哲学的一个核心,而《周易》则可作为中国哲学的始点和原点,这两个意思显然已逐渐为广大的中国哲学研究学者所接受和重视。同时,它也引起了更多《易经》学者新的研究兴趣,甚至能跳出传统研究格局,从而扩大了研究的深度和视野。

不同学术分科就有不同的《易经》研究角度:文史易、哲学易、民俗易、医学易、科学易、管理易、军事学易、艺术易,《易经》为什么能够展现时代作用?为什么能够生生不息?

从整个中国哲学的发展需要来看,我们实已面临到必须开辟新境的关头。过去中国哲学史的研究多是模拟西洋学者,提不出对中国哲学史的创见,而且往往套入一个封闭断裂的系统走不出来,不但没有东西哲学比较的眼光,且对中国哲学的源头没有真实和深刻的理解。因此,自胡适之写《中国哲学史大纲》和冯友兰写《中国哲学史》迄今已超过半个世纪,中国哲学史仍是一部断头的哲学史,中国哲学的源头活水仍未能完全得到体会。如今,我们反思诸子百家,深入历史和考古文献,正视中国文化的起源问题,不得不追溯到《周易》的思想形成过程,因之便掌握到《周易》是中国哲学的始点和原点这个命题。再就《易经》的传统研究着眼,今天我们对易学研究也应超越古人,跳出传统象数或义理注释范围,真正就《易经》本质哲理以及其所显示的宇宙观及方法论来作考察,并进一步面对世界学术的新发现、新发明和新发展来作诠释和批判。这样才对如何将《易经》发展为一个思维模型和

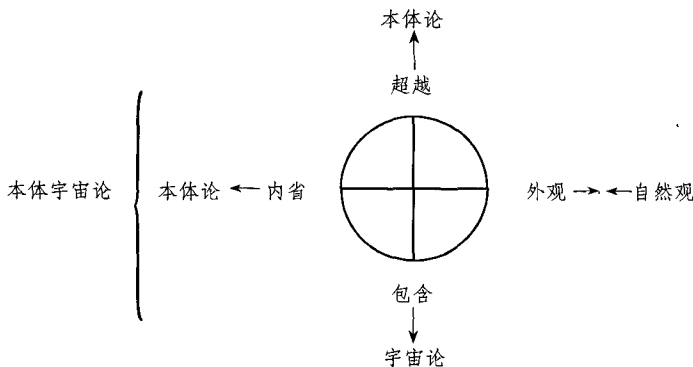
宇宙观,有很大的促进作用。甚至我们可以说,世界学术的发展和人类文化的发展本身就蕴涵《易经》思想发展的契机。因为,《易经》发展的经验已体现在现代人的整体发展和互补发展的经验之中。真正要了解现代人的发展和人类文化现代化的发展动力及趋向问题,可以借助《易经》当初发展的趋向。《易经》系统与世界系统的相互作用、影响、观照和印证,可以看作是新学术的源泉。但在这里须特别指出,我们要对《易经》本身的结构以及其所包含的特质有相当的了解,才能将《易经》的思维作为世界本体的一种运动,或是一种变化的过程。然而,仅有这种了解还不够,还必须对世界当下的真实情形要有认识。上文所提的是整体性、系统性的了解,此处的了解则指向具体和特殊的了解。《易经》发展所产生的各种学术发展,是结合抽象性《易经》思维系统和特殊性的世界问题、理论或经验的研究而来的。所以今天对《易经》的研究必须是入乎其内而出乎其外的,必须是一种内外兼顾、天人合一的探讨。对《易经》的研究,首先要提出一个重大问题,即《易经》思维模式的特质到底是什么?

《易经》的思维到底代表了哪些活动? 如何了解这些活动并如何规划出来加以掌握? 简单地说,《易经》思维具有辩证思想的特质,它包括四方面的运动:一而多与多而一;静而动与动而静;外而内与内而外;知而行与行而知。《易经》思维在宇宙创生的层次上包含着一而多与多而一的运动,此即指从整体的“一”走向多种事物,再将多种事物统合为整体的“一”的过程。《易经》思维也包含静而动与动而静的运动,此即指从静止的结构来掌握变化运动的过程;同时又从变化运动来掌握静止结构的过程。正如《系辞》中所说:“寂然不动,感而遂通天下之故”,而“感而遂通天下之故”又可转化为“寂然不动”,以进一步掌握天下之动,创发天下之情。《易经》思维的外而内与内而外的运动是指在人的意识发展层次上,从外物的观照和认识进而到内部思考及意义的确认以及人的理想价值的认定。此即语言的确定、意义的确定和价值的判断。同时我们也可以从内部的意义思考,展现为外部的现象认识,并予以新的诠释。在人的意识层次上,我们还必须从知到行,参

与到事物之中而成其变化,此即知变、应变和变通。再由变通来观变,以致参与变化而主动变的整体过程,这就是知而行、行而知的过程。

二 宇宙本体与四种思维运动

从以上四方面看,《易经》思维本身的发展反映其掌握了宇宙的本体,并在此掌握的过程中,产生了《易经》的思维方式。掌握宇宙本身是以对外在世界现象及其关系的认识为基础的,在这一认识过程中,便形成了思维的特性。因而,我们可以说,《易经》有三种不同的起点意义,即本体论、宇宙论和人的思维。从本体论角度来看,宇宙本体一方面展现为宇宙论,另一方面又展现为人的思维方式。从宇宙论来看,《易经》有一个历史的起源、经验的起源和宇宙论的起源。外观事物及特殊宇宙现象,使人产生了本体思想,并产生了思维方式。使宇宙论导向本体论和方法论,从人的思维着眼,我们又可了解到,人的主体方法的认识,导致了外缘宇宙观的建立和整体本体论的知解息息相关、环环相应的有机关系,如图所示:



基于此一了解,《易经》可有三个始点,即本体、宇宙、思维,但从已经完成的《易经》这本文献来看,三者的合一才是整个《易经》哲学的开始,三者合一所产生的结果,可以同时是本体论、宇宙论和方法论的。总结以上的了

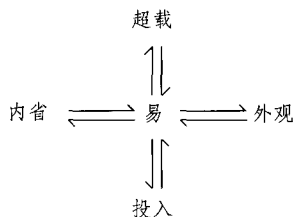
解,《易经》作为思考的方法,它包含了四种运动:一而多和多而一、静而动和动而静、外而内和内而外、知而行和行而知。同时,在这四种活动中又包含了三个面向,即本体论、宇宙论和方法论。如果把这“四方三向”分别结合为一体,就成为一种通达神明的境界和仁智合体、开物成务的人类智慧。此亦即《易经》所描绘的圣人境界,《系辞上》言:“易与天地准,故能弥纶天地之道。”“与天地相似,故不违。知周乎万物而道济天下,故不过。旁行而不流,乐天知命,故不忧。安土敦乎仁,故能爱。”“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗。通乎昼夜之道而知,故神无方而易无体。”综述以上四种力量和三个面向,我们可以引申出《易经》的四种思维力量,并借此以理解《易经》。事实上,我们也可以从上述三向来探索,即天、地、人三项存在的层次的深度义理。这三项显示的是:本体即是天,宇宙即是地,思维即是人。在此三个层次上,我们可以了解宇宙、本体和人的四种力量。我们可以把这四种力量看作包含在本体、宇宙和人的思维之中,也可以把宇宙、本体及人的思维看作这四种力量的组合。第一种力量是外观的能力,它指外观于世界,掌握和认识世界。《系辞》描述伏羲为:“仰观于天,俯察于地。”观察是一种外向的认识,这种认识应是周游六虚、涵盖万物的整体认识,它必须要有一种开发性的探索性,以求其观察的全面包含及精察入微。如果不了解这种外观的能力,就无法掌握《易经》精神及方法。第二种力量是内省的能力。从思维模型来看,这种能力的表现是间接的,《易经》本身也并未直接提出内省的这一种活动,只是在卦爻辞中间接呈现出来,事实上,六十四卦本身就是从八卦的外观转为内省引申出来的,也可说它是一种内省的结果。六十四卦中一部分表达的就是一种心灵内省和价值认知状态。如“谦”卦,就是一种内省确定的价值,又如“中孚”、“睽”、“泰”、“否”以及“豫”卦等都含有内省的价值意义。事实上,透过《彖传》更多的卦也都被赋予内省的价值判断。《易经》的卦辞作为吉、凶、悔、吝、得、失的判断,是以一种趋向与后果来认定其价值是吉是凶、是悔是吝的。内省并不是单纯为了追求价值,也是一种以“原始返终”的心态来了解宇宙的过程和趋向。“原始返终”能掌握死生之说,“乐

天知命”则能仁爱万物。内省在《易经》中是一个重要的活动和过程。虽然如此,但原始的八卦却没有明显表示出早期人类宇宙意识的出现,直到六十四卦才将人的心灵活动描写出来,见之于“观”与“咸”两个卦象与彖爻辞之中。分析及理解《易经》,我们不能不重视《易经》毕竟已表现出内省精神。在《系辞下》的第六章,孔子的话被用来说明易爻辞的意思。第七章的九德之说则是引申孔子有关德的思想来说明九种易卦的含义。这种道德化的诠释的了解,也就是一种内省的了解。要掌握《易经》,就要有内省的能力,即是对语言、意义以及道德价值内在于心的判断,显示对行为的趋向的认识。第三种力量即,《易经》作为一个思维模型,它还具有一种超越的能力。这种能力表现在跳出有限的观点,去掌握更广大的宇宙世界和更高的层次。超越也就是运用知性的眼光,涵盖千差万别的现象世界于一整体之中,这就是超脱宇宙的“多”而掌握了整体的“一”,但又同时涵盖了“多”。所谓“超越”,并不是超离,而是超越出来而又有包含的这样一个境界,即是“一”而“多”走向“多”而“一”、“静”而“动”走向“动”而“静”的境界。“太极”的观念就是如此发展出来的。第四种能力是投入的能力,这一能力是就具体个别之事来掌握关系和动向,并能引导为更深入的发展,达到人生需求的目的和充实生活的需要。这种能力是投入到特殊具体事务之中,掌握主客观的具体行动。投入的另一层意思是能够掌握主体参与和推动,从而建立主动性和发展性;不只是单纯的认知,而是从知到行、从行到知、从通变到变通、从变通到通变的过程。《系辞》称之为“极深研几”,“唯深也,故能通天下之志。唯几也,故能成天下之务。唯深也,故不疾而速,不行而至”。总结四种能力,简言之,外观的能力是由外而内再由内而外;内省能力是由内而外,再由外而内;超越的能力是由一而多,再由多而一,由静而动,再由动而静;投入的能力是由知而行及由行而知。若我们不了解这种外观、内省、超越和投入的意向,我们就无法掌握《易经》的本体和宇宙,也无法掌握《易经》思维的作用。必须指出,《易经》思维不仅有四种能力,而且这种能力是结合在一起的,它需要整个地活动及运作,并完成一贯而圆融的境界。这种易的思考,不但是外

观、内省、超越、投入的过程,也能从外观导向内省、超越与投入,从内省和投入,或从投入导向外观、内省、超越。在此,每一种能力都能贯穿其他能力,四种能力之间也是相互贯通和并行的,由此形成完整、综合和开放的宇宙,并掌握宇宙背后的本体内涵,同时呈现出更完善、更开放和更整体化的思维过程,产生出相应于不同需要的人类完整的知识体系和价值体系。

易的思考包含的四力及其产生的思考的扩展与凝聚作用如图所示:

以上述的三向四力来了解《易经》,《易经》
可以被当作一个诠释的成品,它的许多意义是
隐含其中而未显露于外的。这种蕴涵的三向四
力的整体结构若能被了解,那么《易经》之所以
能成为诠释的主体也应能被了解了。《易经》能



诠释客观世界的具体事物,也能诠释自我,《易经》中的各项能力也更能投入具体行为而产生作用。但是须注意的是:《易经》不单是一个诠释的系统,它也是一个创发的系统。当然,在此所说的创发,并不是说《易经》能先验地导出所有的事情或先验地包罗万象。从《易经》静止已有的内容来说,它并不包含我们所知或能知的一切,但《易经》既然具备外观导向的能力,它的原始本体意义应是创发性的,应有助我们组合已知,开发未知,它必须以创发和洞见作为其诠释的条件。从这点出发,当我们谈到科学与《易经》的关系时,不能舍弃科学而只谈《易经》。就现有的科学成果来说,《易经》可以与科学建立关系,但这也并不能代替科学本身的自发、创发过程。这个创发过程是涵咏于易的思考之中的。真正要运用易的思考,就必须发挥科学的外观认识,然后才能用《易经》体系来诠释。所以,应该是先有创发后有诠释,诠释基于创发,但不能代替创发。前已指出,创发本身也是《易经》的思想方法,也是宇宙本体之所在。创发不仅存在,而且我们从内从外都能感受到,我们必须以创发作为最大前提。有了创发,才能整合,才能系统化。同时,我们也不否定推陈出新,因为它也是一种创发的方式,它是在旧的形式上推陈出新的事物。但对陈旧的东西的认识还不等于创发。只有从故纸堆中跳出

来,才能开创出有新意的东西,面对这个世界创造新形象、新思维和新认识。

三 五个问题的提出

以上已对《易经》思想本质有了较清楚的说明。关于《易经》今后的研究方面,我们在以下可以提出五个问题以为总结。第一,关于《易经》的本源问题。虽然《易经》作为一个思维模式具有创发力,但进一步从经验上探讨《易经》产生的根源,还是有意义的事,以上曾以宇宙形象及本体精神谈《易经》,在历史中,在经验条件下,《易经》为何是发生在中国而不是西方?《易经》思考为何具有此特性?这些就构成《易经》的本源问题。第二,关于《易经》理论建构问题。在对《易经》的本源掌握之后,对它所代表的整个宇宙观、主体观和方法论也应该有一个建构。第三,关于《易经》思维在中国哲学中的发展问题。这是一个值得探讨的历史发展问题。中国的《易经》研究从早期的象数走向后期的义理;并再一次走向象数,再从象数又一次走向易理化,这是一个从先秦象数义理化到西汉宋明的象数义理化过程。在此之后,象数义理也各逞其能,相互作用与影响。当前我们又面临诸多面向,须作一个历史的认定及评价,并开发新的境界。第四,关于《易经》的时代问题,对现代人类社会的发展、科学技术的发展,《易经》能提供何种诠释呢?对《易经》本身的了解又能开发出怎样的科学呢?怎样才能促进人类新文化发展呢?这就要把《易经》研究及其理论、历史发展和本源提出来面对现代世界的问题、人类的问题、社会的问题以及文化的问题来做一解决。在这个层次上,我曾提到有八种不同的《易经》,即文史易、哲学易、民俗易、医学易、科学易、管理易、军事学易、艺术易。不同学术分科就有不同的《易经》研究角度与范围。各科之间本身也是相互关联的。把易的整体体系用在部分学科上,再用部分学科的实际成果来彰显人类思维的文化成就,建立一个根本的方法,从而创造一个更完美的宇宙、人类、文化。这样,对了解《易经》时代性及展现其作用有很大意义。第五,关于系统的相互诠释问题。《易经》作为一种学术,

它有其不同的哲学体系方面,西方的或东方的,都可与《易经》联系起来考察。举例来说,中国先秦诸子百家都与《易经》有很大关系。儒家继承了《易经》的阳刚自强精神及思考方式,道家则继承了阴柔处下的思考方式,其他各家也都各自继承了易的隐显、分合的思维方式并在其中取得定位。西方思想的境界相对《易经》也有可比较的意义。柏拉图思想、亚里士多德思想、近代理性主义理想、经验主义思想、笛卡儿思想、康德黑格尔思想以至海德格尔思想,都可与《易经》作相互诠释,这种诠释能纳入到整体人类具有《易经》特质的思想过程中。这种诠释及纳入并不表示要一元化,而是在一体多元之中找寻一个和谐的秩序,从而产生更深入的创造并达到一个更高层次,成为推进人类文明发展的动力。以上五个问题是当前《易经》研究的重要问题。在易学研究方兴未艾的今天,众多《易经》研究的学术课题中,有很多深入的、个别的、特殊的研究,但我们抓住了这五个方向定位,就更能掌握《易经》的智慧,更能拓展人类思想的新境界。除此之外,《易经》作为辩证的思维方式,它的作用及内涵也有待于加强和探讨,以下我提出三个特殊的问题作为结果。第一,对《易经》辩证法的了解。今天我们应跳出将《易经》作为素朴辩证法的看法的阶段,应该用外观、内省、超越及投入的方法来掌握更高层次的《易经》哲学的辩证内涵。第二,对科学易的了解。我们毋须用《易经》去诠释所有科学内容或将所有的科学内容纳入《易经》。相反,我们要用《易经》开拓科学并激发新的科学研究,秉承《易经》内在的创发精神而真正投入于科学之中。即是说,应用掌握外观的能力来掌握新的义理,从而对科学易有新的帮助。科学《易经》应导向《易经》科学,所谓《易经》科学就是一种开发中的整体科学。强调差异、强调深入研究、强调关系研究和交叉研究,在这些研究之后使整体突出,并在整体中能把自然科学、生化科学、社会科学、人文科学纳入不同层次而建立整体结构。同时,在这一整体运动的相互影响的转化关系中,拓展出价值科学,指导人的判断及行为取向。第三,对管理易的了解。这与决策科学和预测科学有很大关系。我们不应把《易经》单纯看成预测学。《易经》认为预测是两面的:一面是对客观世界的掌

握,掌握变化之机;另一方面是掌握自我,从事决策和抉择。换言之,没有真正的、绝对的客观预测,预测事实上是一种建筑在归纳法上的假设和决策,由预测者自行投入并负责。需要强调的是:预测和决策是联系在一起的,预测在决策基础上实现。决策包含着对某种事物的判断。这是就决策与预测的互动关系来了解《易经》耗始筮卜作用。在我看来,预测即决策,决策即预测。用这样一个眼光来看《易经》,就更能掌握《易经》超越而投入的精神以及《易经》外观而内省的能力。这样自然能对《易经》占卜问题做出比较公平的评价,从而掌握和发挥《易经》预测和决策的真正意义。

占卜的诠释与贞之五义

——论易占原初思想的哲学
延伸

- 一 占卜与《易经》的符号架构
及意义表达
- 二 贞之五义
- 三 易占的本体诠释性

在《易经》的哲学研究的诸问题中,占筮的意义如何理解和评价,历来是最麻烦、最容易引起争议的问题。由于《易经》曾被用于卜卦,它往往被看成是卜卦之书或占筮之书。事实上,这是一个比较简单化的说法。因为即使是在最初,《易经》所包含的意义和价值显然也不限于占卜一途。当然,应该看到,《易经》的形成过程主要与占筮这一功用有关;但同样不容忽视的是,《易经》还有为了达到占卜的目的而从中开发出宇宙观和本体论这一面。因此《易经》的占筮显然已不是简单自发的、单纯经验性的占卜,在其中已经确立起一套占筮的原理和学问。在这种意义上,我们应该从多视角、多方面来了解占筮的程式、原理及其系统本身的思想构造原理和哲学意义,透视它在《易经》整个哲学体系的形成和发展中所起的作用。

一 占卜与《易经》的符号架构及意义表达

从作为直观性的占卜活动到占卜的符号和观念的系统表达,其间无疑经历了一个漫长的人类思想演进过程。占卜在《易经》中是从一个卦象系统直接设定下来的。这一符号化系统一旦建立,就使占卜超出了原始直观的观念水平,反过去又成为占卜自觉运演的依据。即是说,这时候的占卜既须依据卦象的象征类比,亦须考虑到卦爻辞的指示。因此,对整个易占的了解,首先就涉及了一个对易卦的符号特征及其本质的了解;再者,此一了解也涉及对卦爻象和卦爻辞两者所构成的整体关系和意义的诠释。这样看来,易占的哲学涵义可说十分复杂而丰富。

进而言之,占卜的哲学化大体呈现了这样几个环节或阶段:1. 直观的占筮运演;2. 符号化,亦即卦象及卦象系统的建立;3. 占筮及卦象的语言表述和概念化表达,亦即卦爻辞及卦爻辞系统的建立;4. 符号化和概念化使占筮在义理层面上深化,从而亦使爻理本身作为一个系统确立起来,并不断扩充,反过来又使卦象系统和卦爻辞系统通过诠释的方式得以扩充其原有的意义;5. 正是通过符号化、概念化、义理化多重方式,占卜获得其本体论

基础及多重规定性,并使占卜的原始宇宙观转化为本体论的哲学宇宙观。

由此可见,在《易经》中,占卜已经超出了原始占卜的直观的观念水平。除了逻辑化演进外,其中还包含了道德意义和人生价值、文化创造的意义。由于易卜显示了价值观念和逻辑思维的发生过程,对占卜的了解,当然也是对哲学的原始意义及其发生过程的了解。

本节的讨论从占卜的符号化问题开始。占卜的符号化形式就是卦象及卦象系统的建立。由于易卦在其最初起源上与占卜活动有关,是占卜运演的程式化、规范化、图式化、模式化的结果,因此对易卦符号的了解是很基本而原始的。对这种符号所作的了解(与作普遍性定义上的了解是不同的:一为还原、一为诠释)就成了对卦的构成原理的了解。从而了解到卦的意义是在怎样条件规定下和在怎样一种经验基础上确定的。这样看来,《易经》的整个卦象体系有其相对应的占卜运演的逻辑系统。正因如此,后来的易学家们才能从这一系统中推导出一些更周密、更繁复的数理模式。

卦辞系统是依据六十四卦的卦象系统建立起来的。与六十四卦相比,八卦系统则是较纯粹的符号图式。因为八卦都没有卦辞。从占卜来看,占卜的意义阐释基本上是以六十四卦为对象的。问题在于,六十四卦的卦辞是否表达了卦的原始意义?卦的本体意义(它的基本的意义及其规定性)是怎么来的?卦名是否可以看作该卦的概念表达,还是一种意义很宽泛可作多方面引申的象征?这种象征在《易经》中又是怎样规定下来的?

可以初步假设的是,卦辞是对卦象的诠释,因而,整体地看,卦辞有其诠释原理、且自成一系统,或可说是依据宇宙现象来给人事来定位,反过来又从人事的角度来对宇宙作具体的诠释。

这样看来,《易经》的诠释是多层级的,(一)作为事物的表象,易卦既是宇宙的图示和象征,也是对宇宙现象的诠释。宇宙从个别事物来看是表象,而从其基础、动力、根源、归宿的整体观点看则是本体。诠释在这里是双向、往复展开的,即既由体达用,又由用达体。(二)其次,卦辞既有其相对独立的意义表达作用,其本身的指示功能是较明显的,其内含意象又具有象征

性,同时亦是对卦象的诠释。这样我们就可以在进一步的层次(超越表象的层次)上提出这样的问题:卦爻辞是否可脱离、超越卦象来理解?在一定的意义上是否可以看作是对宇宙的直接诠释(王弼扫除象数以后,辞的意义的独立性是否突出了)?再者,概念上的类与符号意义上的类是否重合?概念的诠释和符号的诠释是否具有连续性?等等。

我们这里的讨论不能走得那么远。现在大致可以确定两点:由于(一)卦象及其意义是从时间和空间关系、人间关系种种角度来表达的;卦象指称显然是从类上、从关系上、从功用上等多重角度设立的。因此无疑可以从符号与概念、从卦爻象与卦爻辞密切相关的角度来理解和把握两者的任一方面及其相互间的意义联系;(二)卦的意义是跟人事、跟时间、位置,跟人事对价值的判断结合在一起产生的。由于卦是在一个整体的网络中定位,因而其意义可以超越其自身的界定而衍化出一般的规定性。卦当然有具体的经验基础和来源,因而跟具体的时空和人事直接有关,但一俟卦与整体的系统相结合或组合,就使卦与这种具体的时空和人事的结合逐渐获得更普遍的意义。

这样看来,卦可以看作是在占卜的过程中跟人事、跟时空、跟人的价值评价判断推论种种事件相关而获得的一个具有数理确定性和符号多义性的一种分配。在这种意义上。每一个卦都相对其他的卦来决定其基本性质和原始意义。如相对于坤卦,乾卦就有了“元、亨、利、贞”的意义;相对于乾卦,坤卦就有了“元亨”的意义。当然这种相对性并不是都像乾坤两卦这样截然相对称的。各个卦的相对卦是从卦的整体网络中确定的。某个卦有这样或那样的意义都是相对于其他卦而言的,卦作为一个占卜的符号体系,每一卦相对于所有的卦的意义而来决定的。进而言之这种对称还应从更普遍的角度来理解,不仅有卦书符号结构上的对称,还有意义上的、逻辑规定性上的对称。概言之,卦的意义是相互决定的,相互依据的。只有这样,卦的意义才能定位,才能被人掌握。从占卜的观点看。卦的整体是占卦的经验的一种长期分配的结果,而个别卦是占卦经验的一种稳定性分配的逻辑化形式,

只是在这种意义上,我们才有理由说,卦的判断式具有相对确定性。

基于前面的初步解说我们就可以进而分析卦辞获得意义的过程,我们前面已约略说到,某个卦象本身设定的意义,这些都得从占卜的角度来了解。占卜的重要性在这里就是赋予卦的意义,通过对占卜的了解使我们得以理解卦的意义的具体规定性。

作为占卜呈现、揭示意义的过程,可以说每个卦都代表一种处境。对卦义作具体的了解和把握就会产生一种新的意义的分化和组合。事实上,这种意义的分化及确定意义的分配,都是针对意义本身的一种彰显和诠释。占卜的经验是一种根本性的原始经验,是一种对变动、变化的经验,这种变动由占卜的方式来呈现。占卜有其语言表达方式。首先是通过卦辞对卦所表示的处境、环境、结构、过程的阴阳的性质、层次、关系作整体的揭示;其次通过爻辞来分别作具体的描述和表达。爻辞相对于一个卦的整体意义、卦的整体原始意义或引申意义来取得它的个别分化的意义;此外,爻辞彼此间也是相互决定的。以乾卦为例,初九的意义是相对于九二而言,也相对九三、九四、乃至九五、上九而言来产生意义。其他各卦,都可以此类推。每一爻都是相对其他爻而获得其确定的意义。所以卦爻辞获得意义的过程也跟占卜密切有关。卦在一定的关系网络中呈现环境或境况——因此在一定的意义上,卦象系统可以说隐含了一套境遇价值学原理:在这某某环境和境遇下如何维持一个人的德行,而在维持德行的前提下又如何再求德行的提升、超越。在这里道德价值具有较此功利价值(吉与凶)更重要的意义(善与不善)。

由此看来,占筮就其形式而言是一个成卦和占卦的过程,而从其内容方面而言,则可说是一个决定意义的过程。就后一方面看,它先为每一个卦的意义定位,再为每一个爻的意义定位,从而有了卦辞和爻辞。而卦爻辞的“范式”和“范例”的确定及其系统化,其间经历了一个很长的了解、归纳、分类的过程。这一过程的基础就是日益丰富而自觉的人类的外在经验和内心体验。这一精神演进过程,若从现代哲学的眼光来看,可说是主观的个人或

作为历史意识日渐觉醒的主体认识宇宙、认识自我的主、客互动的一种文化成果,也就是用价值规范知识,用知识理解价值而使之结构化、范畴化的结果。

易卦的意义结构是双重性的,这就是知识与价值的互动互释,客观的宇宙在主观的心灵中对象化(分类)、范畴化、律则化、图式化,就形成了人们对世界的种种知识。而在人的主观心目中,与世界遭遇所感受到满足不满足的种种心态则成为一套价值规范。因此就客观的一面说,卦爻辞具有认识论的性质及含义。由于占卜是一个展开的过程,这就使既有的知识原理具有开放性,因而这种知识是可以改变、修正、注释、丰富乃至重建的。就主观的一方面而言,它有价值的意义。卦爻辞系统可以看作是对宇宙、社会、人事、人的需求和意愿、人的理想的一种透视性的呈现。所以对卦爻辞的发生学内涵,作深入了解就可以发现,它们基本上都有这样一种认知和评价并举互动的格式。由认知而形成一种知性的、逻辑的推演,由评价而逐渐使各种主观的价值趋于规范化。这样的逻辑推演方式和价值规范系统一旦得以确立,反过来就决定了所有卦爻辞意义构成的基本内涵。

这样,在对卦爻辞进行具体分析和阐释的同时,我们可以这样来设问:它所呈现、所表达、所提示、所象征、所预测的意义,是现实的,还是理想的;是认知的,还是评价的;是描述的,还是象征的;是说明的,还是规范的。依据设问的方式,我们也许可以对所有的卦爻辞进行分类。上述这些问题在以前,都没有深入地研究过。要么脱离占筮,好像卦爻辞的涵义无需作深入的思想阐释,要么强调其占筮的朴素性,认为在占筮的基本上根本无法确立深入的哲学思考。这两种见解都将占筮和卦爻辞的思想表达意义过分简单化了,因而对占筮产生意义的思想过程仍然是不清楚的。

在进行这种分类的时候,我们应该注意到,有的卦爻辞在表述上意思较完整,较明显,有的由于较简略,其意义则比较隐晦。因而这种分类是假设性的,并且随着理解的深入是可以不断修正的。不过,借助于这种假设,使我们的分析具有初步方法论的严格性,从而使描述性的解释方式的随意性

得到合理的克服。

这里,我们仍以乾卦为例,通过对其卦爻辞的多角度的审视和分析,我们也许可以对卜筮产生意义的过程有较深入的理解。

乾卦辞(彖):“元亨利贞”,这一命题由贞兆辞构成,其原始意义无疑与占卜直接有关。一般研究者都认为,“元亨利贞”要是作为贞兆辞来看,了无深义可言。其实,这是比较皮相的见解。即使是单纯从占卜的角度或范围看,其意思就已经相当复杂。因为在这里“元亨利贞”,无疑已经包含了多层复杂的意思,既是针对事实所作的描述、揭示,也是对整个事件而作的预测、判断;同时,既是对行为的规范,也是对某种理想状态的表达及对人类主观意愿的导向。进而言之,我们如果把系统化的占卜作为《易经》思想原初的表达方式和易理的原始的体现和应用,其意思还可以从更深入的思想层面上来理解。在这里乾卦的“元亨利贞”还可以作为一个具有普遍思想意义的原理的命题表达来理解。事实上,“元亨利贞”无论从整体的观点看,还是从分殊的观点看,在《易经》的卦爻辞系统中正是被作为一般命题而被运用于对卦的解说和判断的。这里我们不拟走得太远,暂时回到乾卦的实例上来。在乾卦中,“元亨利贞”从字面的意思来看,是说这个卦所表现的存在状态或生存境况原始而美好。因此,“元亨利贞”的原始意义是对一个原始美好状态的表达,并指出对未来事件可以做出有利的决断和行动。这样,这一命题既显示了一种状态,又说明了这一状态,同时也包括对一事情趋向及潜力的认定、肯定。再进一层分析,“元亨利贞”在这里既不是单纯的描述,也不是单纯的预测,而是基于现状对未来的判断。不过由于在卦辞中没有明确说出这是一种什么样的判断,因而我们可以从一般意义上理解这种判断。事实上这种判断式在对某些卦象的解说和确定中(贞作为占卜的设问),说明占卜本身是探索性的,并在一定意义上显示了“占卜的逻辑”。这种逻辑既是显示性的,也是发现性的。它发现并显示了任何占卜在某种有利的环境或条件下都具有好的结果。所以乾卦的卦辞“元亨利贞”又成为一般性的描述、一般性的预测。

统观《易经》中其他各卦，每一卦事物都是基于现实状况和条件进而做出建议、提示、判断。尽管有些卦辞其字面意思仅仅是事物的描述，不一定有什么规范的意义，但仍可对其展开完整的分析。如小畜：“亨，密云不雨，自我西郊”，其贞兆辞的性质较简单。表面看来，贞兆辞的提示只是对一个具体事实的表述。但如果我们进一步将其看作是对自然现象变化的因果性的具体表述（当乌云从西天飘来，就不会有下雨这种状态发生）亦未尝不可。此外，这种表述中显然还包含着对自然现象变化发生深切关心的情感因素。这样，小畜的卦辞字面意思虽然简单，却一方面表达对事实的认知，另一方面又揭示了一种因果能动性，同时暗示在这种情形下，人做出的某种选择会有怎样的一些后果，最后可能还暗示人应该怎样去做复杂的义项。我们也许可以将其称之为是一种接受学意义上的复杂性。在这种意义上，卦辞的内涵到底是描述还是预测，显然仁者见仁，智者见智，可以做出多面的诠释和把握。这样看来，所有的卦辞，作为占卜的意义表达，大体都有多层意义内涵：（一）要了解环境及其现状或现实的境遇；（二）对事物或事件的未来态势做出预测；（三）依据基本的判断来规范行为；（四）依据可能性做出选择，因而这种选择是动态的，并采取相应的行动。这种分析如果能够成立，我们就应该避免对卦辞的意义作简单化的解释。

我们这里可以附带地对卦辞的表达方式及语言形式方面作一些分析。正如孙诒让所云：筮辞“皆为韵语，与诗相类”（《周礼正义》）。这个“相类”就在两者皆以比类感兴来为其意义定位。在这种意义上可以说，卦辞实际意义的发生，有点像诗的意义发生过程一样。诗的发生起于诗人的由特定的情景而有的感触，是由主客体间的呼应而有的比兴或感发，是一种自发而又自觉的反应。由此而引申出种种比喻、象征、意念，就成为构成卦辞的词义和言象的因素。这种因素与其经验基础同样重要，这是一种直觉的因素，却能使经验融贯而感通。或者说，这是人类长期的宇宙体验和人生经验的内在的组成部分。正是这种直觉或直观，使占卜在知性化的同时也诗性化了。

由于《易经》卦辞的意义系统是通过一个发生学的过程而确立起来的，

因此,卦辞从原理直观的观念表达进到具有多重意义规定性的注释原理的建立。这就为以后易学多向位多维度的发展奠定了思想基础。例如:“元亨利贞”在“乾”、“屯”诸卦中,其原始比类感兴的意义相对较为质朴,其形上学的意义是隐含着的,而到了《易传》、《子夏易传》中,这些词语就有了更为透彻而确定的价值学和形上学等含义。这种意义的新设定既是创造性注释和发展的结果,也是一个由隐而显、由直观而反思的过程。事实表明,这种显示的方式可以从不同的思想层面上来展开。而不管以怎样的方式展开,我们首先必须对《易经》占卜的哲学性本质或实质有较深的了解才能做到。

二 贞之五义

倘若《易经》本有占卜之用一说能够成立,那么,“贞”可说就代表和包涵了占卜的整个的活动和内容,对“贞”的了解事实上就是对占卜的了解。由于占卜之“贞”本身就是《易经》哲学最初的组成因素和建构形态。因此,对占卜作深入的哲学性的了解,从中就可以进一步地引申出对《易经》哲学的原始基础和历史起点的了解。

“贞”在《易经》中是最早作专名使用的词之一,且在经文中运用的相当频繁和广泛。这一点我们上文中已有所论及。作为占筮之“贞”,作为专门化使用的“贞”,其哲学的义涵与规定性究竟如何。我们可以初步地从经文中来理解其含义,即从“贞”在卦爻辞中显现的意义来了解。总而言之也即是须了解其词源学上的最初的含义及用法,再将其放在经文的上下文关系中来具体展开分析。简言之,不管形式及操作方式如何,占卜本质上是对未来事件的测定和探索。辞是与卦符紧密联系在一起的。卦由辞而义显,因而具有意义上的确定性。卦辞既是占卜前的探索,亦是占卜后所作的事实上的记录。基于这两者再加上一个主观上的认定,这就使卦辞的意义具有多面性。这样经过一系列经验提升的过程,不仅使卦的涵义具有基本的确定性,同时也使卦爻辞的表述方式范式化了。由此看来,这种客观的探索描

述和主观的认定把握一开始就包涵在占卜的活动和观念中了。因此,“贞”作为占卜活动和观念所具有的原始统一性的结构,尽管在逻辑上我们可以予以假设,但其历史发生的起点究竟应该如何确定却是颇难具说。当然“贞”的理解和解释在发生学上的困难,并不妨碍我们对其基本涵义及概念结构做出较平实的考察和说明。

(一) 贞为占卜的原始意义

贞为占卜的原始意义是“以贝卜问”。以贝占卜而释贞是基于字源学上的理解。《说文》说:“贞,卜问也。从卜,贝以为贄。”再加以普遍化的理解,占可以兼指多种形式或方式的占卜。这是“占”最初具有的一些意思。

以贝卜问当然还只是一种具有特殊意义的直观性的活动。由于在《易经》中作为占卜的思想表达,已经较彻底地扬弃了与实物性运演直接关联的手段和方式,而使占卜的意义一般化、普遍化了。因而,我们已经很难完整地了解“以贝卜问”的原始的思想性质和观念规定性。但有一点显然是可以大体肯定的,这就是,“贞”的字形结构的分析揭示了其概念的起源确实与古老的占卜传流有关。从“以贝卜问”之贞到《易经》的成卦、占卦之贞,其间经历了一个长期而复杂的发生学过程。

卜是中国历史上曾起过重大作用和影响的文化学术现象和精神活动方式。特别是在中国文明的早期,其功用尤为重大,几乎一切主要的社会活动方面都与卜密切相关。结合文献记述和字源分析看,“卜”大体可以有两种形式:一种是口卜,这就是占;一种是贝卜,这就是贞。后来不用贝卜,而用蓍卜(或者占)。蓍卜也是一种贞,从发生学的观点看,原始的卜与巫史文化中系统化、规范化的卜显然已有很大的不同。卜的系统化与中国上古巫史文化传统有关,是巫史文化兴盛和成熟时代的产物。我们现在能够较完整地看到,记载中国最早的卜的资料,是商周时代刻有卜辞或占卜符号的甲骨和青铜器,用甲骨占卜称为龟卜,而在青铜器上铭刻的文辞和占卜方式相

比,《易经》的占卜已经系统化了,并超越了直观的运演水平,以一套卦象符号体系和卦爻辞系统来表达复杂的观念和思想。值得注意的是,《易经》用贞来表达占卜,实际上就是强调,这时候的占卜已经处在符号化和概念化的水平上。从“以贝占卜”进到“以卦占卜”。贞才有可能作为一个具有多重哲学含义的概念确立起来。问题在于,贞作为占卜的方式,作为取象运数的方式是怎样运演的,这种运演传达或体现了怎样一种逻辑方式,有没有其先设的形上学和逻辑上的前提?等等。这些问题历来是易学研究的悬案。由于《易经》没有将其明确地表述出来,这些问题仍悬而未决,须我们花一番分析的工夫才能有所认识。

可以从逻辑上初步假设的是,贞卜,不管它处在怎样一种观念发展的水准上,总是有其先设的原理为初步的依据。因此,即使是最原始直观意义上的贞,一旦确定化就已经置处在一个逻辑框架里了,并有其相应的形上学基础。当然若从贞卜的整体结构和过程看,其运演的原理可能是先设的,也可以是多次修正性的,因而是随时以经验性内容为补充条件。“贞卜”就是以某种确定的条件或原理为依据,进而探讨或决策未知的不确定的问题和事情。

卜字从象形来看,是一个人用手在专心凝神地做一件事情。在其初,“贞”与“卜”、“占”似有区别,从这卜辞中可以看较清楚:“戊午卜,贞:般亡祸?二告。王占曰:吉、亡祸”。(《甲骨文合集》《续存》下 442)。在这里,卜、贞、占在典仪中是一种按一定程序或程式进行的行为,卜是灼龟致兆的行为,“贞”则是针对兆而进行卜问,最后由商王亲自审视兆象断决吉凶。后来“贞”、“卜”、“占”就成为一组相关的通用字。不管那种情形,事实上,“贞”都代表了一种心灵,一种意向性;作为卜筮的行为就是“贞”。这可以说是《易经》中“贞”的第一层意思。“贞”在《易经》中作为寻求、探源未来的意向性的行为,是以占筮来直接体现的。因此,占筮可以说是其第一层意思。所有在《易经》中“贞”之原始意义显然都可以从占筮的角度来了解。例如“贞”就是占筮,“利贞”就是某种情况、条件利于占筮,而“利贞”或“可贞”就涉及

到占筮的有利性、有效性如何达到,及实际探索到一种好的结果的程序。“不可贞”则说明,有的事情虽然是一些现象,但其表象没有象征性、没有指导性,没有对未来透露出有利的信息,它代表一种困难,一种迷离的状态。“安吉贞”是说能够安然专心于所卜的象去行动,自然就是吉利的。

(二) 贞为正

以贞为正、以正释贞是后来的易学家最初加以引申发挥的见解。《子夏传》:“‘贞’,正也。”这种意义上的贞或正,是作为卦之“四德”,即四种基本性质提出来的,因而离贞之本义尚不远。由于占卦往往由事及人,因而卦之“四德”自然就会引申到君子的“德”上去,这样,卦之“四德”就被进一步发挥为君子四德。于是,贞德就从性质概念进而成为一个道德概念,并且两者很容易混淆不分。贞作为正德的道德涵义,《文言传》作了揭示:“贞者事之干也”,“君子……贞固足以干事”。朱熹的卓识是将“元亨利贞”本是占辞一义揭明,他指出,“当初口是说大亨利于正不以分配四时,孔子见此四字好,始分作四件说”(《朱子语类》)。但他在具体解说时显然有些混淆。他说:“正而固也”(《周易本义》卷一),“正字不能尽贞之义,须而连正固说其义,方全。正如孟子所谓知斯二者弗去是也。知斯是正意,弗去是固意”(《朱子语类》)。这里,朱熹显然将贞内涵的二层意思混为一谈了。

由于在《子夏传》中对贞只是作了直观性的表述。因而,后人在试图进一步圆满其说时,会产生一些误解。这种误解即使是像朱熹这样非常有卓识的学者也在所难免。需要进一步说明的是,“正”与“固作为贞”的概念的完整的意思来看,当然是密切相关的,但若从贞概念的历史演进的观点看,“正”与“固”仍可作细致的区分。贞作为卦德只有“正”的意思,“固”的道德含义是由正而延伸出来的。

由于贞体现了卦的内在的本质。从贞的原义去了解它作为一个占卜的行为,必须很严肃、很投入,必须是一个端正的行为。这里须注意到占卜的

原初的动机和条件。远古时代,人们对于不知道的事或所意欲实行的事要占卜。后来(殷周时代)占卜神圣化了。成为“神道设教”、“开物成务”的工具和方式。于是,必须要面对重大的事态才去占卜。占卜越来越心灵化了,与当时最重要的文化观念建立更密切的联系。因此,占卜还有宗教的意味。而要祈神问卦,借助外来的神灵来显明一个问题或找到实行的方案,就必须拿出最好的心态。在这种意义下,贞就有了端正的意思,也就代表了一种端正的心态。因此,由“贞”而“正”这种意思转化或引申是可以了解的。“贞”或“正”就是一种正常的状态、正直的心态。以此来体现“天地之正”。这种,看来“正”与“真”(真实)也有意义上的联系。“正”是主观性的真实,“真”是客观性的真实。在贞卜行为中,两者当然是有联系的,但贞作为“真”来阐释,如同以“固”释“贞”一样,在概念发生上是较后起的,这一点我们放在后面再来讨论。

由此看来,贞是一种正道。凡是符合事物本性、顺应天地之变的都是正道。“利贞”就是合乎正道、利于正道之事。这一点王夫之阐说的很好:“惟元故亨。而亨者大矣。以其美利利天下,而要与以分之所宜,故其利者皆其正,而惟其正万物之性命,正万事之纪纲,则抑以正而利也。其在占者,为善始而大通,所利皆贞,而贞无不利之象。”(《周易内传》卷一)在这种意义上,“贞”之正并不必相对于不正而正,而是在形上学的层面上确定的。顺此而理解,从贞之正可以进一步发挥出贞固、贞信等含义。

(三) 贞为固

就贞为正、为正道而言,从贞可以演绎出许多与正有关的意思。由于贞之正是常有的,不是偶然的现象,贞就成了一切正常的事态,一切变化过程所固有而确定的特性。可以说,贞不但是正常,也是常道。由此,贞也就有了固、常、定种种含义。从这种意义上看,朱熹将贞释为“正而固”是有道理的。不过,固一类的含义显然是从正引申出来的,而不是直接从贞引出的。

正而后有固、有常、有定。这里，固、常、定同时也可从动词的意义和用法上来理解。固就是固守正道，常就是将正设定为常则，定就是对正的认可和坚持。这样理解的结果，就将贞引入道德评价的领域来。因此，贞固、贞常、贞定一般都可以从其相对的意义来了解。“可贞”就是可以固守、可以认定的某种情形、处境和形势；“不可贞”则与“可贞”相反，是不可固守不变的某种情形、处境和形势；“贞凶”就是某种既成的、不可坚持的、而须从正道上去化解其凶险的境遇。

（四）贞为信

贞作为信，显然是从正和固推衍而来，因而，贞之信可以从两种角度来发挥。从道德的角度看，信为五常之德之一，有信任等意思。何妥注《文言》“贞固，足以干事”时说：“贞，信也。君子坚贞正，可以委任于事。”（引文见李鼎祚《周易集解》卷一）李鼎祚认为，贞从五常、五行的架构上来认识，也可以说“（贞）以配于智……不言信者，信主上，而统属于君”（同上），因而，贞作为智或信，其道德涵义与形上学是相通的。从形上学的观点看，假若我们了解了事物的常固的状态，这常固的状态性也就成为其真实的本质，或者说，它内涵的性能就是事物的内在德性。这种德性就是信，就是真实的存在。朱熹在释《文言》时，其见解与李鼎祚接近。他认为：“贞者，生物之成，实理具备，随在各足。”（《周易本义》卷一）他又指出：“贞者事之干，知是那默运事变底一件物事。”（《朱子语类》）按照这种解说，贞为“实理”是一种本体工夫。可说把真信的形上学意义揭示的相当透彻。

倘若我们由贞信再回到占卜的原初立场来看这种意义的引申，可以说，占卜之所以有其合乎理性的一面，就是因为它能够针对事物的本性和本质而进行探索。我们一旦对事物的本性有所了解，就能进而把握其变化的规律和发展的方向。贞作为事物的本性，可以说任何事物都有它的贞。这样，对贞的了解变成了对存在的本质和意义的了解。

(五) 贞为节

附带还可以指出贞的第五层含义：贞为节。节是从正、固、信这几层意思中引申出来的。合乎自然周期律、合乎道德律为节。从贞还可以进一步引申出诸如贞节、贞操等具有伦理道德规定性的概念。

通过对贞所内含的五层基本意义的分析，我们可以比较清晰地看到，贞在《易经》中是一个具有形上学、方法学、道德学等多重含义的概念。贞卜然后有所正，正而后有所固定，固定而后有所信从，信从而后有所节制、规范，节制、规范而后有种种事功。应该说，贞的五层含义从概念的演进过程看是依次递进的。这些含义一旦各自以概念的形式确定下来，相互间可互释，相互显明。当然可以将这五层含义运用于《易经》本文的理解和解说，但必须看到，这五者非一解而能尽通经文，必须随上下文细细体味而定。

三 易占的本体诠释性

占卜在古代文明世界里是一种相当普遍流行的文化现象。在这里，我们应当将《易经》的占卜与其他种类繁多的占卜作适当的区分。因为，很显然，《易经》的占卜与其他方式的占卜无论是在形式和观念上，还是在思维水准和性质上都有重大的不同。只有在中国的《易经》中，占卜才达到了系统化、哲学化，并以符号架构和卦爻辞等多种方式来表达其丰富的思想意义。而在其他民族那里（例如在近东和美洲），占卜并没有发展出系统的思想，而仍停留于民俗应用的水准上。《易经》的占卜不仅进到了系统的思想，其占卜一旦以符号和语言的方式达到系统化，就显示一个开放性的意义结构，并进而趋向整体性的思想目标。其思想意义的深入和丰富化，期待着新的创造性的诠释。

《易经》整个思想体系的形成经历了一个复杂的、日益深化的演进过

程。在这一长期的历史发展过程中,《易经》从实用性、直观性的占筮走向义理性、抽象性的哲学。应该看到,易的哲学性的本质之所以能逐渐从占筮中脱化而出,是由于易占本身的哲学内涵就已经隐含于占筮的应用和操作系统之中。犹如事物的本身和本体就隐藏或潜存于其功用之中那样,《易经》的哲学之体并不是用于占卜的具体的文化历史经验而虚设的,它就寓于“易用”——而占卜是易用的原初形式——之中。因用显体,体立而能有更多的用。因此可以通过《易经》的占卜之用来了解其哲学本体的设定方式及诠释基础。这样看来,《易经》所包含的哲学,从占筮演进到思想,从符号系统走向语言系统,走向义理系统和本体论的建立,是一个逻辑发展的过程。从符号到语言、到义理,可以理解为是一个意义递进的过程。而一俟《易经》的本体论以明确的形式完整地确立起来(这一步是在《易传》中完成的),《易经》的各种思想因素和多层次关联的思维,就在一个更大的辩证诠释架构中获得种种新的意义。符号系统可以在语言系统中获得更多方面的意义发挥,反之,语言系统也可以由符号系统的配合而使其兼而能从象数和义理两极伸展其思想表达的功用,而义理系统即可以从一个更高的本体论层次来定位和取向,也可以在一个特定的方法论的引导和规范下充分发挥其知识上的效能。

基于以上所述,我们完全有理由进一步将贞作为一个具有本体论和方法论多重功用的概念和范畴来理解和把握。事实上,贞的深入的哲学内涵,《易传》的作者早就有相当深刻的认识。不幸的是,这一点却往往为后来的许多学者所忽视。历来有不少《易经》研究者,那么单纯从占卜的角度解说贞,简单地认为,贞卜并无深奥的思想而言,要么循宋明理学家的旧说,仅仅从道德伦理的立场加以发挥,而没有看到贞在《易经》中具有一个思想内涵十分丰富的诠释学结构。这种内涵或结构的构成当然是历史性的。正是由于“贞”是作为一种历史性的精神活动而确立、而展开、而深化的,因而也使其本体规定性具有一种与时偕进的意义。

《易传》对贞作了本体论诠释。《彖传》表述了贞是基于对乾元(宇宙本

源)的自觉认同而作的整体定位的思想:“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形;大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”(《乾·彖传》)这里不能对整段引文做出详释。从《彖传》对元亨利贞所作的整个论述看,我们大体可以从三方面对“贞”做出界说:(一)性命的定位就是贞,或者说,贞就是在“六位时成”(天地人整体关系和结构)中的定位。天地间无论人还是物,各有其性,亦各有其命,经过天地的形成和发展以后,人和物才能“各正性命”,各得其所。(二)定位是为了在宇宙间实现最高的和谐。如果说,元是整体的、原始的和谐,贞就是由整体而原始的和谐发展而来的分化的和谐。贞也可以说是个体性命的自我实现而达到的和谐状态。(三)贞是整个宇宙发展过程达到完成的状态,又是新的开端。贞作为对乾元的复归。从而也为自己获得了生生不已的动力。“保合太和”显然就是原始的、整体的和谐与分化的、个体的和谐的统一。因此,这种和谐是动态性的、动力性的,体现为“贞下起元”、循环无端的过程。由此可见,贞的深刻的哲学意义,须透过一个宇宙观的整体架构才能充分地显现出来。

《系辞》将贞作为一个在宇宙间具有普遍意义和有效性的准则或原理提出来,这一点意义十分重大。《系辞传下》说:“吉凶者,贞胜者也。天地之道,贞观者也。日月之道,贞明者也。天下之动,贞夫一者也。”这里有必要强调贞在哲学上的原始性和本源性,它赋予宇宙间一切事物以意义,从而才有可能深入地理解《系辞》里的这段话。“吉凶”从形上学的角度看,透露出宇宙变化的情形,即所谓刚柔相胜。从道德的观点看,吉凶则体现为人事的休咎,因此而有祸福交替的情形发生。“贞为本来之善,事理之正”(丁寿昌《读易会通》卷一),通过各正性命的定位,就能把握事物的变化,因而能逢凶化吉。贞作为了解天地之道的方法论和本体论,是通过观的方式建立起来的。贞观,就是以观为贞,以贞为观的途径和准则。贞在一定意义上可以说是自然立法的方式,它使日月各当其位,从而使存在澄明其自身。从而可以了解,天下之动确有其一定的法则和整体性的道理。贞作为把握天下之动

的原理,既是对宇宙本源的复归,同时也是了解宇宙的基本道理、方法和过程。由此看来,贞不仅具有多方面的涵义,而且也是整体性概念;贞不仅仅具有方法论的意义,而且也有本体论的规定性。在一个诠释学的背景和基础上,贞显示了它内含的十分丰富的哲学意识。

朱熹“遇遁之家人”卜 辨正与考析

- 一 问题与解决问题的方法
- 二 卦爻辞析解

一 问题与解决问题的方法

王懋竑《朱子年谱》记载,朱子 66 岁时(庆元元年乙卯,1195 年)韩侂胄擅权,逐丞相赵汝愚,朱子仗义不容默,草封事数万言,极陈奸邪蔽主之祸,弟子诸生数次进谏,以为必然介祸,朱子先不听,后蔡元定进谏,请以蓍卜决之,《年谱》记载蓍卜的结果为:“遇遁之家人,先生默然退,取奏橐焚之,更号遁翁,遂以疾丐休致云”。

但黄榦《行状》则云“得遁之同人”,《宋史·朱熹本传》沿《行状》记载谓“得遁之同人”。后来学者多数从之,但也有学者不从,而从《年谱》,如周大同著《朱熹》一书(1965 年,台湾,16 页),于朱熹传略中,即从《年谱》,戴铣《朱子实纪》则为另一例。目前我们面临的问题乃是:朱子究竟卜得的卦是遇遁之同人或是遇遁之家人。朱子不能复生,我们也不能亲自问他。但我们是不是仍有充分的理由与证据以说明朱子所卜得卦为遇遁之同人或遇遁之家人呢?我的看法是我们仍然可据朱子通信的资料,《易经》遁、同人、家人等卦的含义,朱子的当时处境的了解来判断,朱子所卜得之卦究竟为何?依此方法,我们的判断并非臆测或意见,而是合理合情合于逻辑并基于证据的,这样判断的结论是什么呢?回答是朱子卜得之卦应为遁之家人,而非遁之同人。下面将就此一结论辨正考析。

首先我们要指出朱子卜得遁之家人的直接证据是《朱子大全》别集卷一系列致刘清修书第十二封中第八封。该书有云:“未知世事何所底止耳,病中复发狂疾,欲舒愤懣,一诉穹苍,既复自疑,因以易筮之,得遁之家人为遁尾好遁之占,遂亟焚稿醋舌,然胸中犹勃之不能已也。”(《朱子大全》中华书局版,台湾第二版,14 页)《年谱》即是据此书所订正《行状》与李洪《年谱》之误。故王懋竑复于《朱子年谱·考异卷》之四中云:“《年谱》‘遇遁之同人’,《行状》同,按《别集·答刘德修书》云:‘得遁之家人,为遁尾好遁之占’。若遁之同人则止占遁尾矣。《行状》《年谱》,盖传闻之误,今改正。”

在王固以为定论矣。但今贤陈荣捷教授指出朱子在另一致书中仅云遁尾占而未提及好遁之占,则吾人似可揣测遁之同人亦复为可能矣。朱子于“与章侍郎(茂献)”书云:“某自四月初大病,至今中间危急,已为纳禄之请,近报未允,前此辞职亦未果决。适间闻有疏其名字牵连四十余人以白于上者,如此则非久势,须别有行遣,然数日前尝以周易筮之,偶得遁尾之占,见乎蓍龟者如此,则亦非彼之所能为矣,将安避之哉。”(见《朱子大全·续集》卷第五,中华版续五,6页)

二 卦爻辞析解

我们无由断定此书是否早于“致刘清修书”,但此书写于筮卜数日后,则有可能较致刘书早,但无论是否较早写。此书仅云“偶得遁尾之占”并未指明为得遁之同人。相反的,在致刘书中,朱子则指明为得遁之家人,并点出为遁尾,好遁之占。将两书并看,朱子卜得的卦是遁之家人,固极为明显。然则反对者或谓:朱子在致章书中仅谓偶得遁尾之占,并未提及好遁这一变爻。依此自然可能推论朱子所得之卦为遁之同人。我们的回答是:这也仅仅是一种可能推论而已,而这一推论也为致刘书所否定了,故朱子所得之卦必为遁之家人无疑。若朱子在致章书中谓止占得遁尾,则所获之卦必为遁之同人。但朱子并未写止占得遁尾,如先断之为遁之同人,则必设朱子只占得遁尾的推论,而与两书所言均不合。只要有逻辑头脑与求证训练的人都容易了解,因为错误的结论只能反推出错误的前提。相反的,只有正确的前提才能推出正确的结论。据此了解,则王懋竑在《考异》中谓“若遁之同人,则止占遁尾矣”,正显出王具备逻辑推论的判断力。盖若假设朱子所卜为遁之同人,则遁之变爻仅为遁尾(初六)之变,而不及好遁(九四)之变,与朱子在致刘书中所述抵触矣。故吾人不可能作遁之同人之假设。

然则朱子在致刘书中所云与在致章书中所云有抵触乎?回答是一点抵触也没有,如果我们了解如何卜卦,则朱子在致刘书中所云将得遁之家人,

为遁尾好遁之占,显示遁有初六、九四之变爻。有此两变爻,当然得到的卦是家人,而非同人。但朱子在致友人函中述及此卜,则不必双变爻俱举,仅举其一,尤其是仅举其所最重视或最有意义之一变爻,又有何不可?吾人若了解遁尾及好遁两爻的含义(见下),则朱子在致章函中仅提遁尾之占,而不提及好遁之占,也是极其自然的事了。简言之,朱子致刘书与致章书所举,两者并不相抵触。事实上自致刘书可得出致章书中之结论,而致章书则不排除致刘书之述明。正如吾人知一人或谓一人穷且病,吾人可在另一场合仅言其病或仅述其穷,而不必穷病双举也。逻辑的原则是 A 与 B 可推出 A 或 B,但自 B 或 A 则不能推出仅 A 或仅 B。

王懋竑在其《年谱》中记载朱子卜得遁之家人后,乃默然退,取奏藁焚之,并更号遁翁,以疾乞休致。朱子改名遁翁,自然是取遁卦退而避之之意。按遁☶☷(艮下乾上),卦辞为“遁,亨、小利贞”。朱子在《本义》中释曰:“遁,退避也,为卦二阴浸长,阳当退避,故为遁。”又朱子卜得此卦当在庆元元年乙卯四月以后,或就是在该年六月,而此卦又恰为六月之卦(见图),因之,朱子不能不对此卦十分重视。至于此卦卦象与卦义,更与朱子处境若合符节,故朱子以遁之意取名甚宜。在《本义》中朱子继续曰:“六月之卦也,阳虽当遁,然九五当位而有六二之应,若独以有为,但二阴浸长于下,则其势不可以不遁,故其为君子能遁,则身虽退而道亨,小人则利于守正,不可以浸长之故。”《彖》曰:“遁亨,遁而亨也。”《象》曰:“天下有山,遁,君子以远小人,不恶而严。”以遁应时之义,也自为明显。变爻初六爻辞与爻象更显出遁之时义:

初六,遁尾、厉、勿用有攸往。

象曰:遁尾之厉,不往何灾也。

朱子在《本义》中释初六遁尾云:“遁而在后,尾之象,危之道也,占者不可以有所往,但晦处静候,可免灾耳。”依乎此,朱子更名遁翁,拟居家在晦处以免灾并静候良时,自是朱子的意思,也是朱子就客观情势分析极为合理的表

示。故初六遁尾乃成为朱子心目中行为之指导原则。至于变爻九四好遁爻辞曰：“君子吉，小人否”。《象》曰：“君子好遁，小人否也。”《本义》释曰：“下应初六，而乾体刚健，有所好而能绝之，以遁之象也，唯自克之君子能之，而小人不能，故占者君子则吉，而小人否也。”显然，九四“好遁”加强了初六“遁尾，勿用有攸往”的印象与指示，朱子在致章书中只提遁尾也是最自然不过之事了。更进一步言，如果我们比较家人与同人两卦的卦义与卦象，我们更可以加深朱子是得遁之家人的卦的印象，而能了解朱子之更名遁翁是拟遁自己于家中之意。若为同人则不必遁于家中，亦无所谓遁，更不必取名遁翁了。

三三(离下巽上)家人卦辞为：“家人，利女贞。”朱子《本义》释曰：“利女贞者，欲先正乎内也，内正则外无不正矣。”《彖》有云：“正家而天下定矣。”《象》曰：“风自火出，家人，君子以言有物，而行有恒。”初九爻辞则曰：“闲有家，悔亡。”《本义》释曰：“初九以刚阳处有家之始，能防闲之，其悔亡矣，戒占者当如是也。”《象》曰：“闲有家，志未变也。”《本义》释曰：“志未变而预防之。”六四爻辞曰：“富家大吉。”《本义》释曰：“阳主义，阴主利，以阴居阴而在上位，能富其家者也。”《象》曰：“富家大吉，顺在位也。”以上就家人卦辞及卦象与相关之爻辞与爻象来看，朱子之欲遁于家是其取遁翁之名的根本理由与原因，这也间接地说明了朱子所卜得之卦为遁之家人，而非遁之同人。

三三(离下乾上)同人卦辞曰：“同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。”《彖》曰：“同人，柔得位得中而应乎乾，曰同人。同人曰同人于野亨。利涉大川，乾行也，文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。”《象》曰：“天与火，同人。君子以类族辨物。”均是说明此卦代表处境顺好，利于行君子之道，并获得内外(刚柔相应)正人君子的支持。此种卦义与卦象显然与朱子之处境及一时之未来前景相违。至于同人初九辞曰：“同人于门，无咎。”《象》曰：“出门同人，又谁咎也。”九四辞曰：“乘其墉，弗克攻，吉。”《象》曰：“乘其墉，义弗克也，其吉，则困而反则也。”更显示出占者可以放手出门去办事，遇有障碍，则可此依据原则加以克服，哪有一点要去遁的意思。如

果朱子所占的是遇遁之同人，则根本不用去“焚稿蜡舌”，“更名遁翁”了。既然朱子事实上取奏稿焚之，更号遁翁，亦可反证，他所获得的卦并非遁之同人，而是遁之家人了。至于安笃正冈在《朱子学入门》(61)所称朱子遁之同人乃“通乎学道同人之命运”，实乃望文生义的解释，于义理固不合，也不切朱子实际情况，更无任何理据。陈荣捷教授指出其为“强解”(见陈致程石泉先生函)，固为宜矣。

最后或问：朱子既依遁之家人卜改名遁翁，退避三舍以免灾，则何以于其致章书中谓“见乎蓍龟者如此，则亦非彼之所能为矣，将安避之哉？”(见上引文)既言“将安避之”，何以又改名遁翁？对此项表面上的意思冲突，只求对文中意思及所指精确了解后，自然就能消失于无形了。细读朱子该段引文有谓“适间闻有疏其名字牵连四十余人以白于上者，如此则非久势，须别有行遣”，接着文气一转即称“然数日前尝以周易筮之偶得遁尾之占，见乎蓍龟者如此，则亦非彼之所能为矣，将安避之哉。”以吾人对遁尾的了解，我们可以很明白地推断及认知“非彼之所能为”之“彼”者乃指“疏其名字牵连四十余人以白于上者”的人，亦即指那一批在朝廷里诬谤朱子及其同道的当权人士。朱子之意以遁尾已标明“勿用攸往”。如朱子韬光养晦，彼等人士进行的迫害也只能到此为止，不能再进一步了。

朱子前文又言“如此则非久势，须别有行遣”，似乎有不得不求之其他具体的退避之道，而不仅是遁于家而已。既然遁尾之意为留在家不必有所往，则可免灾，则又何必另求退避之方呢？这就是“将安避之哉”的明显意义与所指。在此意义及所指下，此语自然也不与朱子取象遁尾、改名遁翁的意向相违了。当然我们可以解释“将安避之哉”为对他个人所面临这番命运——遁藏于家的命运的感喟。这项解释自然也是与朱子改名遁翁不相抵触的。

后记：本文之作，系与陈荣捷教授通信讨论结果。荣捷教授精研朱子有年，钻细入微，早于1976年提出朱子占家人解问题，并采用家人解立场。可参见1976年出版Herbert Franke编之 *Sung Biographies* 中陈著《朱子传》文。

生活《易经》与易学道德学：易学两序

- 一 前 言
- 二 《易经探源与人生》序
- 三 《宋明理学与心学的易学与道德形上学》序

一 前言

2004年10月至12月我在英国牛津大学访问教学期间,曾应两位《易经》学者之请为他们即将新在北京出版的易学书籍写序。两位学者中,一位是台湾中华《周易》学会的创办人吴秋文先生,一位是我在夏威夷大学教过的研究生金演宰君。前者讲授《易经》经传都二十年,学员近万人,其手稿原著《易经探源与人生》两大册,即将重刊,向余索序。该书极具创意,对提倡“生活《易经》”,贡献良多,余极乐为之序。后者在北京大学哲学系《易经》哲学史家朱伯崑教授门下取得博士学位,其论文《宋明理学与心学的易学与道德形上学》也具有新意,余也乐为之序。是为两序。

二 《易经探源与人生》序

“生活《易经》”是一个崭新的却又涵盖传统的观念。自有《易经》以来,《易经》就用于生活之中。但在上古时代,《易经》用的范围并不广,往往只限于王庭之内,为巫史所操作,而且只针对重大事件进行卜筮决策。迨至孔子,经孔子的启发与孔门弟子的探索,《易经》一书所包含的哲学内涵,尤其是形而上学中的本体宇宙论与本体伦理学的内涵,被发掘与显露出来。《易经》由此得以更广泛的应用于人生的建立与发展,成为圣人所以崇德而广业之书。这里的应用有两个含义:一是知的含义,从思考《易经》卦辞所包含的宇宙变化中获取通变的智慧,以用于对万事万物的理解;二是德的含义,从反思易象所包含的价值中获取德行的义理,以用于做人处世的行为。这是《易经》所以逐渐发展为孔门的《易传》的理由。不管《易传》十翼是否出至孔子之手,基于帛书《易经》的发现,孔子从人的生命与生活中揭示易的含义却是不可否认的事。《论语》中孔子说“五十以学易,则吾可以无大过矣”,又引用易恒卦中“不恒之羞”之句以明恒德之重要,孔子重视时中,《彖传》重视时

义,时发,时成,时行与易用,尤见以时释易与人生的关联。可说是从人的生命与生活中来阐述易的智慧之所在。事实上,孔子是把学易与学诗与学礼都看成人生所以能立,所以能思与所以能行的根本事业。在这个基础上,他才能够做到五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲而不逾矩。如果我们要寻找一个在生活中实践《易经》智慧的最佳典型,舍孔子而无他人了。

活生生易学的智慧与其生活中的实践却在中国文化思想后期历史的发展中没有得到适当与良好的倡导。这是由于易学走上了两个极端:一是追求玄理化与象数化的奥秘,而远离了实际人生当前具体的德行。一是追求短暂的利益与实用,脱离了知识与智慧的开发,而贬化与浅化了真实的人生。但我们不能不正视生活的实际与其实际的需要,从一个更宽广的视野来认识《易经》的智慧,把《易经》的玄理与象数应用在生活之中,也把生活的实际处境提升为一个精神价值的境界。这就是我所理解的“生活《易经》”的要旨所在。这样理解的“生活《易经》”实际上是把《易经》及其所展开的《易传》哲学完全纳入到生活的领域之中,而不排除任何部分;同时又兼宏观与微观的眼光,从宏观的大体走向微观的个体,又从微观的个体回归宏观的整体,以见事物发展的全貌与过程。

在“生活《易经》”中,我们可以重视的是什么呢?我们从先秦儒学的发展看,易学在生活中的实用与实践可以表述为下列几个要项:

1. 对时间含义的重视:因时为善,因时制宜,及时行义,与时偕行,因时而警惕自我德之应修。显然,时间的流行对人的生命有莫大的启发。
2. 对空间含义的重视:此即对位的重视。一个人的处境显然有位置与地位的关系,如何知位与处位,素位而行,正如如何知时与处时,与时偕行,是非常重要的行为原则。
3. 对生命与生活全局的反思与认识。
4. 对人生与世界变化的体会与理解。
5. 对宇宙万物存在的价值与意义的思考。

今日我们处于一个科学飞扬、经济挂帅、政治权威统制一切的时代,我们也许更应重视人性的培养与人格的充实,尤其要有参天地化育的宇宙本体精神,方足以维护天地的正气,保持人之为人的元气,为人类的未来保持一份真实与真诚的实质与形象。为此,我们在生活中更要加强下列的信条:

1. 重视我们自身的心灵的健康;
2. 注重我们的生活处境的品质;
3. 真诚对待我们生活中的人们;
4. 爱护我们的生活的大小环境;
5. 关心人类发展的道路与艰辛。

吴秋文先生是我结识十五年以上的易学同道好友。他在过去超过十五年的时间中以身作则推广了生活《易经》的实践与天地,不但建立涵盖全台湾的易学研究学术组织——中华《周易》学会,而且正式的倡导易学的心传与天道,讲学解惑,教育大众,为“生活《易经》”提供了大量的范例与实践的动力。他的《易学心传与天道》就是要在人们的生活中体现一个追求天地本体的悲天悯人的精神,并发挥人之为人的求道求善与求全的心性。特别值得注意的是他对易学中所有的道理精蕴都悉数包含与融合,整理出一套完整而又深刻的易学手稿,首就易学的图书与大概进行讲解,次就易传中的《系辞》、《说卦》、《序卦》与《杂卦》加以解释,最后进而对《周易》经文的每一卦都进行百话注释,历史说明,例证显示与心得发挥,并把《彖》、《象》及《文言》等传融合其中,使易学的精华一览无遗。在这种理解的过程中,《易经》的每一部分都可以落实到人的生命与生活之中,形成了人的生活的映照与人的德行的指标,可说为“生活《易经》”提供了一个目前最完美的框架与图像。

我热切期望也深切相信吴秋文先生的“生活《易经》”,在他身教与言教的双重范示中,得到更广大更深刻的实现与实践,同时也为易学的发展创造一个新的局面与前景。是为序。

三 《宋明理学与心学的易学与道德形上学》序

宋明理学与心学在现代东亚文化与学术的发展中具有非常重要的、普遍的、甚至中心的地位，因为它形成了现代东亚文化与学术的精神背景，也是沟通西方现代性与中国古典型的桥梁。宋明理学与心学是由易学的天地宇宙的本体论与儒学的道德伦理哲学结合而成的。但易学如何与儒学结合，天地宇宙的本体论又如何与道德伦理哲学结合，乃是研究宋明理学与心学的核心课题。此两个课题事实上就是儒学的形而上化与易学的道德伦理化的问题。认清此等课题与问题就不能不就历史发展的线索进行探讨，并同时从哲学的思维与体验的角度加以考察。显然，此等研究又涉及到对易学与儒学的深度认识的问题，尤其涉及到易学与儒学并行发展的过程的认识。所谓易学指的是《易经》一书所展现的本体宇宙学的研究，而所谓儒学则涵盖孔子思想及其创发的儒家哲学，从先秦以来历经两汉与隋唐的发展，而进入宋明理学与心学的核心。

一般言之，理解儒学是离不开理解易学的，这是因为儒学反思人道与人性，不能不涉及人的根源与基础问题，也就是不能不涉及天道与地道的思考。而《易经》正是综观天地之象与天地之变的书。从现在出土的资料帛书与竹简来看，孔子晚年好易，韦编三绝，并非虚言。孔子讲仁，从克己复礼到己所不欲勿施于人，再到泛爱众而博施于民，其精神是与“天无言，四时行焉，万物生焉”的精神相相应与一致的。孟子言尽心，然后知性与知天，也就是这个道理。但知天而后，则所以知性，知性而后，则所以尽心，则又可见天道充实人道的反馈。就《易经》思想的发展看，固然先有《易经》之经文，而经文又不外易符与卦爻辞，但所以产生卦爻辞的思维方式与预设的本体宇宙图像则是易之能为易卜的理由与精神所在。故易之经文能引发了或启发了《易传》之作当非偶然。《易传》所发挥的大多是天地流行的道理所启发出来的道德判断与人生智慧。这里可见儒学的形上化与形上学的儒学化是在早

期战国时代就已存在,且是先秦儒家思想中两个同时进行的过程与工作。

当代新儒家牟宗三先生在其巨作《心体与性体》中提出了“道德形上学”的概念。其义在说明吾人能够透过道德的认知与体验来认知天地之本体,使吾人生命有所安顿,也可说使道德伦理有所依据。牟氏对此问题已有相当重要的探讨,但由于此一问题涉及中西哲学的根本差异,基本范畴存在与过程(或活动)的差异,以及现代与前现代的精神的根本差异,更深入以及更广泛的持续探讨仍属必要。基于经验的可能性,康德认定“神学形上学”不能有独自的对象可指可知,但他是否能首肯道德形上学的存在吗?这也将是一个非常值得思考的问题。基于我们所认知的本体宇宙论与道德伦理哲学的双向依持性与互基性,同时又基于我对《易经》一书形成的本与体与用的考察,我曾为文提出“本体伦理学”(Onto-Ethics)的概念并进行对之探讨,以说明宋明理学,甚至先秦儒学,较之“道德形上学”,实际上更为“本体伦理学”。就此立论,先秦儒学的基本概念与命题都可以从天地功能的反思而启发出来,在此处《易传》(尤其是《彖传》、《象传》与《系辞》)实际发生了重大的影响。就实言之,易学与儒学的影响是双向的,可说《易经》的形成所包含的宇宙认知与占卜的诠释实践已为儒学的发展开拓了一条发展之道,而孔子以其忧患之心与仁爱之道更突出地从道德实践迈向了性命根源的意识与天地生命精神的本体思考,与原始的易的精神自然接合为一。

从文献上说,《易传》体现的是本体伦理学的精神,而《中庸》与《孟子》则体现了道德形上学的精神。因而,我们也可以说道德形上学与本体伦理学本来就内在地形成一个我一再强调的“本体诠释圆环”(Onto-hermeneutical circle)。到了宋明的理学与心学,两者动态的合一则又更进一步分别的但却有机的体现与发展于偏向本体伦理学的宋代理学诸大家,与偏向道德形上学的明代心学的阳明之学。

金演宰君原在夏威夷大学从我研读中国哲学,后于北京大学获得中国哲学的博士学位。他的博士论文写的是《宋明理学和心学的易学与道德形上学》。如上所述,这是一个非常值得探讨的题目。金演宰君着重了三个方

向的研究：一是易学如何提供道德形上学一套哲学的方法论；二是道德形上学如何从理学发展到心学；三是以易解经会通四书所表现的理论思维内涵。在这些问题上，金君能够利用儒家伦理学与《易经》经传相结合的发展过程以说明两套系统的相互诠释，借以展示道德形上学的理论形态。他的目的在凸现宋明儒家道德哲学的特色。他看重儒学的历史的发展过程及文本分析，力为儒家道德哲学找寻易学的根源与理论基础，可说是建立道德形上学的一条最为必需的道路。金君的研究方法在一个道德形上学的概念的指导下，探索儒学（含宋明之前与宋明）中的道学思想，予以认定并加诠释以与易学的形上思想结合起来，形成一个体系。他先就个别的宋明理学家及心学家做出这样分析的、有机结合的研究，然后，积少成多，整合出一个具有历史的发展性的图像，以体现出道德形上学的大系统及其特征，同时又体现宋明理学与心学的继承与发展关系。

金君的研究有很多好处：首先是明确地说明道德形上学为何物，并明确地认定宋明理学与心学本质上为道德形上学而予以论证之。在他的全书的结论中提出天人合一为道德形上学的根本内涵，并以体用一源、继善成性、与性情合一三命题阐述之。他并强调道德形上学为儒家哲学所决定，这是一个值得深思的问题。尤其他强调道德形上学为宋明儒家哲学的一种形态，也是值得深思的问题。显然，他的论文明确地掌握了宋明理学与心学的重要典范与特点。其次，他强调易学解经，也可说为易学与四书互训，使易学与孔孟之学有机的结合在一起，以抗衡释老二氏。金君将他的道德形上学的概念译为英文的“Moralistic Metaphysics”，从字面上看，与一般用的“Moral Metaphysics”有所不同，但在实质上的差异却是：金君更偏向与强调儒家道德哲学的主动性，与其具体的历史发展性。金君更指出中国当代新儒家牟宗三的道德形上学有一偏向，在用康德哲学来做比附，容易引生误解，而未能突出儒家道德哲学的特色。他的研究因而具有新的方法学的意义。我很同意这个看法，当然我们也不必要否定中西形上学比较研究的重要性。

关于宋代以易解经，并与四书的理解形成互训的问题，金君他指出这是

一种道德意识的提高是非常正确的。而在实际的诠释中,诉之于易传中的本体宇宙论的义理来说明道德的内涵或人道的意含,则是我所说的《本体的诠释学》方法的应用。宋明的理学与心学或气学诸家在他们的思想的发展中可说都体现了此一方法的应用。金君对此虽未明言,却也表现了潜在的认识。

金君的研究还有一项值得称述的地方:那就是他以易学为主轴阐发了宋明最重要的易学家的儒学体系,包含从宋代的程颢、程颐、朱熹、陆九渊,杨简、刘九渊,到明代的王阳明、王畿、湛若水等九家的易学与儒学的结合分析,可说为今后的儒学研究提供了一个易学与儒学、历史与哲学、结合研究的模范。我很高兴看到金君在本书中的成就,故乐为之序。

“唯变所适”的易道与 可持续发展的管理

- 一 可持续发展的管理与
《周易》
- 二 六项原理的诠释

一 可持续发展的管理与《周易》

“可持续发展”(Sustainable Development)是一个现代的概念,意味着连续的进步、展开、扩大与品质提升。这个概念的适用原型是经济成长与能源开发。从宏观的角度言,一个国家的经济成长反应在工业产品增长,国民收入提高,购买力增强,在国际市场的一般竞争力也相对的提高。但一个国家的经济成长如果太快,生产过剩,就会造成工厂怠工,失业率上升。相反的,如果生产供应减退,一物难求,又会造成通货膨胀,物价上涨。两者都会造成民生不安,社会不稳。在经济开发与发展国家中,经济的成长往往就徘徊在成长过热与成长停滞的两个极端点上,由此所造成的社会损害是可以想见的。在中国的经济发展过程中,这就是所谓的“一放就乱,一收就死”难以调控的现象。这样的说法有一个特点:它明显的标出政府调配功能的重要。这也是凯恩斯宏观经济学的要点。但仔细分析,开放的市场带来竞争过热的的问题不全是政府失控的政策问题,还牵涉到法律的完善问题与司法的严格实行的问题。如用比喻,一个是道路的建设问题,一个是驾驶的技术问题。调控只是驾驶的技术问题,而法律建设与执行则是道路的建设问题。如何在乱与死之间安排与寻找一个持续发展而又不乱不死的前进道路是需要一套智慧的,是需要借助对其他发展事务的过程的理解,甚至需要一套以宇宙与生命为基础的哲学认识与理解的。因为除了物质面的法律面的建设外,对有各种变化因素的理解与处理都需要深刻的、整体的对宇宙与生命的规律性与变化性(规律的动态规律性以及更高层次的动态规律性)^① 的认

① 对于第一层次的规律性言,高一层次的规律性作用可能被看成低一层次规律的反常与偶然。也就是说,我们可以假设低一层次的事件有其高一层次的规律性,但偶然的发生则可说是一个更高的规律的影响造成。依此类推,最高层次的偶然就是作为变化之源的纯粹的创造性的创造作用。但纯粹创造性就其概念的界定来说是必然要创造的,故此偶然又是必然的偶然。

识与理解。

能源开发的问题也是一样:如果竭泽而渔,杀鸡取卵,哪来即时的新的补充?如何完全停留在细水长流的立场上,则又如何开发工业,促进经济成长,达到现代化目标?为了一个可求的发展目标,我们必须面临开发新能源、创造再生能源等问题,使能源的供应能够周流不息,运转不断。这个能源发展的模式也就说明了“可持续发展”所包含的因子与所要掌握的问题。

在微观的公司企业经济学层面,可持续发展的概念应该指的是一个公司在合理竞争条件下的长久性的成长或赢利。这其中包含了满足社会的需要与提升展品与服务的品质等等要求。但一个公司企业又如何能够持续地成长呢?显然,有如国家的经济发展一样,公司管理人的决策与控制是维护公司顺利发展的一个最根本条件。但公司管理人的决策与控制必须来自于对经济大局与公司处境的充分理解,但这一理解的基础又是什么呢?显然他是脱离不了对宇宙与生命、历史与社会以及自我能力与目标的深入理解。与宏观经济不同的一点是,公司管理人的知识、决策与控制对公司的发展更为重要。

就以上宏观经济发展、能源开发与微观公司成长的例证来分析,“可持续发展”应该包含了几个基本的要求:维持长久的发展规模,提供持续不断的动能,从理念与经验中掌握事务变化的一般规律与变化基线,调整不平衡、相反的发展状态为平衡的相成的发展状态,确认和坚持一个原则性的价值目标以为行为的基准,重视整体的关系与内外在于整体的因果影响力量,发挥整体的认识创造符合基准、符合理想的成果和条件。这样的理解更可从我们对宇宙的创生与进化以及人类文明创化与发展的历史的双重观察中得到印证与说明。我们事实上可以把这以印证与说明看作一种对宇宙本体真实的理解,可说为宇宙生化过程或宇宙创化之道的理解。这样也就显明了经济发展之道与企业发展之道不但是同构的,而且都可以以宇宙生化哲学及人的智能与性能的成长哲学为基础。《周易》作为一套基本宇宙本体论的重要性也就在此,因为《周易》正是基于长期广博的宇宙万物的观察提供

了这样一套宇宙本体论。

在用《周易》哲学说明经济管理之道的宇宙论基础之前,我们先简单列出六方面相应的原理与典范如下:

宇宙论的说明	易学的用辞	道德主体的要求	经济管理之道
一、“宇宙的创造动力之道”	易道	生生不已	可持续发展
二、“圣人的创造动力之道”	至诚	至诚不息	至诚为本
三、“认识整体的分合结构”	通变	主体修持	主动调整
四、“切入整体的正反之道”	变通	调和实践	相反相成
五、“维护价值创造之源泉”	中和	含章整体	整体依存
六、“追求价值的终极目标”	生生	永恒创造	和谐创造

以下我们将就这六点所含的原始哲学意涵加以疏解,并就其对主体之要求与实际的可用之管理之道加以发挥。

二 六项原理的诠释

一、《系辞下》第一章言:“天地之大德曰生。”天之德为创生万物,是为乾元;地之德为滋生万物,是为坤元。创生是从无生有、而滋生是从有到成。天地是一整体,可称为太极。太极之动,静而动、动而静,形成了一阴一阳之道,然后具化(气化)为天地分化而合一的宇宙。所谓宇宙动态的表现为变化之道也就是一阴一阳之道或简称易道。易道是生生不已的,其创造力是源源不绝的。其所以如此是因为内涵着一动一静、一阴一阳、一翕一辟的功能,此一功能就是易道的本性,是变化之道的常数,所谓动静有长,阴阳生物,翕辟成变。《系辞上》第六章有言:“夫乾,其静也专,其动也直。是以大生焉。夫坤,其静也翕,其动也辟。是以广生焉。”但易道之所以长久持续是因为易道具有涵蕴万物、亲和万物、实现万物的能力,而不会因为创造了万物就疏离了万物。所以《系辞上》第一章说:“乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久。有功则可大。”可久可大正是乾坤创滋的德,而其关键则在于创滋而有亲有功。作为人,我们应

体知天地乾坤之德,实现这一有亲有功的易简之道,也就是能够促进万物的生成发育发展充实。这就要善通万物之情,深知万物之变。这就名之为通或通变。知此之为通而实践之,也就能久了。故《系辞下》第二章说:“易穷则变,变则通,通则久。”这里所谓“变”指的是能够主动的采取求通又打开心胸看实践变化的态度与作为。

二、人是宇宙创造力的载体。宇宙创造力遍及宇宙万物,但在仁此一宇宙创造力却实现或表现为个人的知觉力、思想力、感受力、意志力、实践力。如就群体言,则表现为计划决策力、组织领导力、适应变革力、集体创新力、共识推动力等。人类璀璨的文明就是靠这些发展创造的能力创造发展出来的。更就人的自我反思而言,人的本性就是这些能力集合的总体潜存状态,可谓宇宙创造力的精华所在。也如《系辞上》第一章所说:“易简而天下之理得矣。天下之理得,而易成位乎其中矣。”人的存在之理就是天理的成位于人的形体。故人能明易知道,并能和天地之德成为实现人的潜力的大人与圣人。(见《文言传》)也如《中庸》所说的能“赞天地之化育,与天地参”,这也可说人之性是天所命,所谓“天命之谓性”。但人又如何掌握其天命之性以发挥其潜存的创造力呢?《中庸》的回答是:至诚而思,至诚而行。所谓至诚是指尽其在我的合乎人(一己)的本性,也就是力求生命之真实所在以发挥其内涵的创造力并以实现其最高最大的性能与性德,此一最高最大的性能与性德可名之为至善。对此至善的理会就是明。《中庸》说:“自诚明,谓之性。自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣。”又说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”诚是率性之事,明是修道之事。两者不可分而相连贯成为人从至诚之性到至善之道的一个整体的创造活动。这就是人之为人的创造动力的源头。

三、人自自省中掌握了创造力,还得进一步认识宇宙整体的关系结构以适当地应用一己的创造力。宇宙的关系结构是在阴阳、动静、刚柔的一分为二、二合为一的发展过程中形成的。因而具有一定的发展层次,聚合成为结构层次。犹如人之生必有最原始的基因与染色体的分别,然由其组合形

成新的较高层次的个体。然而每一个体必须其他个体相应存在,或相连,或不相连,或就气言,或就理言。但都是发生在一个整体的存在空间内,而标示为不同程度的依存关系或并行呼应关系。所谓“云行雨施,品物流形,大明终始,六位时成……乾道变化,各正性命,保合太和。”(《乾·彖传》)所谓六位可看成是一物一事一行的内在结构,其为六也是由发展的观点决定的。而所谓八卦与六十四卦则可看成是物与事的外在结构关系网罗。事务的关系十分复杂,当然不能定于某一数目上来作定论,而是要用整体性的关系透视来整合或辅助分析性的理解。所以一个圣人要“观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德,而理于义,穷理尽性以至于命。”(《说卦》第一章)。有关事物的关系结构,我们不能忽视伏羲八卦的所显示的多面平衡结构与文王八卦所启示的五行生克结构用以作为主动调整自我行为以及适应客观的情况。这种认识与调整能力就是主体的重要修持,亦即从诚到明的修持。

四、如果我们掌握事务的原始创造力是阴阳未分的太极,太极生阴、生阳,是为两仪。两仪生四象,四象生八卦。则此创生过程中,已包含了相反相成的原理。但所谓相反相成可以就结构言也可以就发展言,两者同等重要。就结构言,一个事物中就已经包含了相反的两面,由此相反的两面合成了整体的功能,故缺一不可。相反两面的关系是兼平衡、制衡、配合、调节而有之。但就发展看,事物是从一个面发展到另一个相反的面。如果不能发挥平衡与制衡的作用就会产生相反的破坏的结果或效果。如何从一个整体的立场调和此一发展就需要明智。如何明察事物变化之机以及变化的原始起点与其方生之时的因子更是一个需要自我修持、自我调整的智慧眼光。事物是不能不变的,所谓“生生不已”是也。但“君子尚消息盈虚”,察微见几,就能掌握事物发展的方向,并能做出相应价值目标的调整。所谓“君子知微知彰,知柔知刚,万夫之望”(《系辞下》第五章)。且要知进知退,知存知亡,知得知丧,方能做出唯变所适的决定。“知进退存亡而不失其正者,其为圣人乎。”(《乾·文言传》)易道之变,从其创造力来说是具有多元性的。所以

可说是：“变动不居，周流六虚。上下无常。刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”（《系辞下》第八章）但只有智者才可以发现和共定此一所适，把自己的创造力参与到客观事物之中，达成主客双赢的成果。

五、相反相成的最终局面是整体依存的平衡和谐状态。整体依存应是你中有我、我中有你，全体中有部分，部分中有整体。但每一个体仍有其相对的独立性，仍有参与影响全体的力量，同样全体也有改变影响部分的作用。相互依存是不要独占不要独霸，处处却以全体为重。因而能超脱出私心私利之外，法乎天地，“备物致用，立成器以为天下利”（《系辞上》第十一章）。还有一个根本的道理：相互依存是以阴阳互补、刚柔相济为基本模式的。也就是以乾坤并建为基础的。乾坤就是互补的阴阳相济的刚柔，是易道之所在。有生生不息的易就有和衷共济的乾坤，相反，有和衷共济的乾坤就有生生不息的易。乾坤毁，则易之生生亦毁。故万物或事物的相互依存的关系一旦销毁，则生生不已的宇宙创造力也就停止了。如何维护相互依存的关系网并因势利导是今日新生工业的重要工作。落实在实际上，就是要建立重视自然大环境和人文小环境的生态伦理，使生命创造之源能够畅通无阻，生机也就无穷了。

六、最后，我们要指出“和能生物”。和是结合众多资源创造出新的品质新的事物，可说合是生的格式与基础。所以张载说：“一故神，二则化。”化则是在多的基础上化生万物。《系辞下》第五章说：“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。”因和而能合，因合而能化。这就是和谐的创造。和谐的重要性也于此可见。和之根源来自于太极的一体多元的精神，此即是太和。而物之能和就在太和的引力，故和是与一密切结合在一起的，但却又是与分以求变联系在一起的。个人或企业的终极目标是要增加事物的和而又要在和的基础上创造新的事物、新的品质。

以上所述的六点构成一套宇宙的创造力理论，足以说明宇宙之所以生生不息。这个宇宙论的模型完全可以用来说明个人主体的生生不息之道，也可以说明群体性的组织与管理的根本原则，故可看作为一套基本的管理

哲学。这套有起点、有目标、重过程、重自省、讲回馈、知深思、识大体、察几微的管理哲学的精神是：生生不息，创造不已，在创造中力求和谐平衡，在和谐平衡中力求创造跃进，周游巡回，持续不断，绵延不绝。这也就是一套可持续发展的生命哲学与管理哲学。任何可持续发展之道都不外于此。

以上所述，是纯就《周易》哲学“唯变所适”的易道来发挥可持续发展之道。为了进行多重的理解，我们可以提问是否道家哲学也能帮助说明此一可持续发展之道。回答是肯定的。但我们也不能不注意道家从道易（道之易，非易之道或易道）的角度理解，是以回归道的本源为终极目标的。回归道德本源的方法是自然、无为、无欲、无争，甚至淡漠自化、逍遥独行。如作为完全的经营管理之道，则是完全与经营管理的目标相违的。它必须在一个整体的实现发展的过程中扮演一个调整与精华的角色。这也是我在愚著《C理论》一书中所提出的静止化、超脱化的管理作用。^① 值得一提的，道之易与易之道在本体宇宙论的理论层次上是可以沟通的，甚至可以合而为一体。在致和的思想上更有若合符节之处。老子“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《道德经》第四十二章）的思想是和《周易》乾坤交泰、阴阳谐和的思想是一致的。但道家在个人与群体行为上面却不能不说是与《周易》处于相反以相成的地位，而非主导与主动的地位。但如看为主导与主动则将陷于阴谋算计的指责，当然这也不妨害其为一种策略的运用手段。我们如配合以上易道六个层次看，相应于易道、至诚、通变、变通、中和、生生，我们可以提出道易的道易、静笃、自然、反复、无极、自化六个层次。基于这六个层次，我们可以从道家的角度定义“可持续发展之道”为一个“道生一，一生二，二生三，三生万物”的过程。这个过程之能永续创造，乃在于道之动能反（“反者，道之动。”《道德经》第四十章），更由于道能“生而不有，为而不恃，长而不宰”（《道德经》第十章），而所生的天地能够“天长地久”乃是由于“以其不自生，故能长生”（《道德经》第七章）之故。

^① 见拙作《C理论》分论第十二节，102—106页。三民书局，台北，1995年出版。

论易哲学与易文化圈

- 一 1991 年《易经》国际会议的意义
- 二 西方世界与《易经》的接受
- 三 易学的精神进程与发展方向

一 1991 年《易经》国际会议的意义

这次由国际《易经》学会主办的“第九届国际易学大会”是一个重要的里程碑,虽然与会者并不多,却非常有代表性,且在学术上有许多拓展,可说是国际范围内的《易经》研究在过去十年来发展的一个重大成果。

国际易学大会的最早发起者是韩国,这一发起同时也得到了台湾和日本的支持。十年前,在韩国汉城举行首届国际易学大会,虽然并非正式会议,且参加者多为东亚与东南亚的一些民间性的易学团体,没有许多学界人士参加,但引起的反响却波及学界。由于这样的跨国界的大会每年都能举行,具有连续性,再加上举办者的热忱,自然而然就在文化上造成了一股很大的声势。同时,正因为是由民间团体发起,其取向和活动内容与学术界自然也有所不同,易学在东亚民间的复兴代表了该广大地区渊源深长的文化传统在现代社会演进的情形。韩国历来被视为是东亚传统文化的基地,与韩国的情形相近,以后接着续办易学大会的中国台湾、日本、马来西亚,都是传统易学率先在那里获得复兴的国家和地区。由此可见,对《易经》的兴趣及推广应用和研究,是东亚文化的一个共同核心,《易经》在东方世界有广泛的文化辐射性和精神感召力,就这一点而言,说东亚文化即是易文化、东亚文化圈即是易文化圈似乎亦不为过。

近十年来,在东亚和东南亚地区,纷纷有民间性的易学组织和机构出现,提倡易学,推广应用,已经成为东亚文化当代发展的一个共同的潮流。我们看到,易学在东亚和东南亚的重新展开,是在一个新工业、新经济取得相当充分发展的情形下出现的。可以说是新工业社会形成后产生的一种文化思潮,或者也可说是伴随着市场经济体制化过程而催发的现象。为什么在工业和经济有成就的社会中的人们对《易经》反而有一种普遍的兴趣?这一问题值得我们好好思索。在我看来,这实际上反映了一个重要的事实,即处在市场经济复杂体制中的人们,都有重新寻求安身立命之本的精神需要,

而《易经》由于其内涵的丰富性,在现代化的剧烈变动着的社会环境中就成了精神文化的象征,成为商业经纪人、企业家们的行事、待人、处世、安己的管理原则和决策方法。正是在这种意义上,韩国易理学会会长池昌龙博士说,《易经》是韩国的立国之本、强国之道,治国的方法和方略。他的话是值得人们好好体味的。

当然也应该看到,易学作为严格的学术研究,在以往数届国际易学大会中并没有充分予以展开。这显然是有某些历史缘由的。我们知道,历史上,在易学中历来存在着知识界和民间之文化上的分野,这种分离的情形,在当代也延习下来了。这样,近十年来,我们一方面看到民间对《易经》的兴趣不断增长和普及,另一方面也看到学术界对《易经》的冷落,从而显示了二者在种种易学问题上仍存在重大的理解上的差异和思想上的距离。是否易学已经世俗化了,学者就可以对其不屑一顾?学术文化发展的根源、意义、动力、目的究竟何在?在我看来,学术文化若不能吸收民间文化的活力,检讨其存在的根源,把握及规范其现实趋势和发展导向,也就丧失其自身在学术上立足的根本理由。

《易经》作为高深的思想和学术,很早就在民间通俗化、普及化了,因而有持久而广泛的应用。当然,我们同样也不应因其“用”而忽视、遗忘其“体”。在当代易学的整体发展的过程中,应该“体用”并进。基于上面的基本考虑,我于1985年创建国际《易经》学会,旨在弥合文野,吸取民间易学的文化内容和活力,使之能在更广大的文化、生活和思想层面上展开当代学术性的《易经》研究。七年来,国际《易经》学会在倡导、推动和促进国际范围内的《易经》学术研究、建立和加强中外易学交流及沟通民间易学和学术易学或学院易学诸方面,起了很大的作用,产生了积极的影响。数年前,1987年12月,我在由山东大学主办的“国际周易学术讨论会”作报告时就指出:《易经》是一种具有高度创造性和统一性的宇宙哲学和生活哲学,它追求既是整体又是开放、既是变化又是守恒的思想体系,以此达到既是平衡和谐又是发展创造的人生之道。《易经》的当代问题是如何将其与现代丰富的知识

体系进行结合,特别是与现代先进的自然科学及各部门新兴学科结合起来,展开创造性的研究,用它来作为开拓新的知识体系的有力工具,而不是仅仅用它来说明现代知识和科学。我特别强调《易经》的原理包含了预测与决策的统一,知识与实践的统一,本体与作用的统一以及天与人的统一。而要实现这些具有整体意义的学术目标,就必须特别重视研究《易经》在哲学层面上的种种问题。现在已经可以看得很清楚,正是由于《易经》在哲学上的伟大建树、就使它能够不断容涵、包摄、整合各种各样的文化内容和学术因素。正因如此,《易经》不仅具有历史性,而且具有未来性:不仅关系到今日中国文化的再起飞、再发展,同时也关涉到世界文化的未来命运问题。《易经》不仅属于中国、属于东方,也属于包括西方文明在内的整个世界。

这里我们同时也应该谈一下中国大陆易学的发展问题。近年来,中国大陆各地区新产生的易学组织和机构数量惊人。不仅民间自发地兴起,而且学术界也有积极的动作。易学已经成为新的中国文化热的一个焦点。白高亨、李镜池以来,许多研究《易经》的学者往往脱离对民间文化的关注。这种情形至近年来才稍有改变。许多学者开始突破传统易学的研究方法,易学与现代科学及其他人文学科的交叉研究有了新的展开。值得注意的是,由于国际性的学术会议频频举行,中外易学家开始建立学术联系,展开学术交流。这次中国学术界首次派出人员参加在域外举办的本届易学大会,表明了中国与国际易学界已经建立起多边双向的学术交流关系。可以期望,这种关系将会有进一步的发展,而所有这一切无疑会对中国乃至整个国际易学的发展产生积极的影响。

由此看来,在美国首次召开的本届国际易学大会具有多方面的意义。更言之,其意义可说是在一个更大的国际文化交往网络中汇合了东亚、东南亚和东北亚文化的三种新潮流,使之聚合。这种聚合,同时也可说是东方民间易学与学术易学、学院易学的聚合。由此体现了本届会议的基本宗旨,这就是结合理论与实际、学术与应用,兼容并包,共同推进,使之形成一股新的文化合力。再扩大眼光看,这是会议不仅组合、融会了远东文化的精粹,为

东方易学确定未来进一步发展的方向,而且也找到了如何在东方各文化潮流的聚合之下,进一步去接纳西方学术,特别是西方易学的最新成果的途径。因此,将《易经》的学术研究和文化运用作为在东西方之间的一项国际性的交流和合作课题而确立起来,可说是本届会议最大的一个收获。

这里有必要对西方的易学作一个基本的评价。自从17世纪莱布尼茨发现《易经》的重要性以来,虽然《易经》在西方已有广泛的传播,但对其哲学上所具有的重要性,西方人一直保持缄默。这反映了东西方文化在运思方式的深度层面上仍有深刻的隔阂。19世纪以来,由于西方势力在中国硬性的扩展,一些西方《易经》学者基于自己的文化立场往往用西方神学的观点对《易经》作片面的解说,从而也为西方人自己如何深入地掌握易的中心意义设置迷障。20世纪以来,由于卫礼贤、荣格等人的工作,使西方一般公众对《易经》的占筮实用性有广泛的接受。尽管他们本人所从事的工作是高度学术性的,但这一时期大部分西方人对《易经》的接受仍是其实用性的方面。对《易经》展开较严格的学术研究还是前不久的事情。

二 西方世界与《易经》的接受

最近二十年间,西方世界对《易经》的接受体现了一系列新动向,其中特别值得关注的是《易经》与现代科学主题的联系。由于这种新的学术联系,西方易学也在一定程度上突破了传统汉学的研究模式,呈现出新面貌。由于生物科学的基因理论的重大进展和机体论思想的广泛流行,《易经》成为当代西方科学家热情关注的课题。此外,现代物理学在基本粒子和宇宙学的宏观和微观各个层面上的认识的深化都十分有利于科学家们对《易经》重新接受、重新诠释。从事各个不同学科领域研究的西方科学家,通过自己切身的经验和深入的了解发现,现代科学的内在理论构造,特别是现代物理学的方法论基础,与《易经》的符号图示、思维模型、运思方式有种种契合和相互启发之处。特别是在面对现代科学日趋专门化的巨大分科发展趋势,如

何协调、综合乃至整合各学科间的相互关系,已成为一个突出的问题。而正是在这样一些一直令现代科学家大伤脑筋的问题方面,《易经》的思想系统为我们提供了一套可用于整合现代科学的各学科的内在结构的基本观念和方法论原则,及能使科技间更好地进行相互协调和互补的统合方案。

为什么西方的科学界对《易经》相当重视,而哲学界对其了解和反应反而迟钝了呢?为什么西方的一般公众对《易经》有广泛的接受,而思想家们反而缺乏敏锐的知觉?在我看来,这在很大程度上反映和体现了西方哲学仍在很大程度上受其传统思维方式的影响和束缚。20世纪以来,以量子论和相对论为代表的西方现代科学是最具革命性的,它最初突破了西方哲学思维的二元论边界,而在深度的思维层面上与东方的精神传统取得呼应。西方科学家对《易经》的接受和积极反应,既表明现代西方的科学发展已开始突破西方文明的精神模式,同时也表明由《易经》代表的中国思想传统在当代世界仍具有不可估量的精神潜力。而西方民间对《易经》的广泛接受,也在相当深刻的意义上反映了现代西方文化本身所存在的问题及一般公众能在《易经》中找到能满足其所企望、所渴求的东西。我们知道,20世纪60年代以来,先是禅宗、大乘佛学、印度哲学和密宗,即所谓“东方四学”在西方世界大为流行,风靡民间和学界,接着流行的就是《易经》,并日见普及,至今方兴未艾。由于《易经》的简易性、不具教条性、广泛的文化容涵性及其所具有的精神解放作用,《易经》就在“东方四学”之外继其广为流行之后成为西方最具有民间应用价值和生活实用性的书。

从上面的评述中,我们看到,一方面,随着东西方在广大文化领域中的交往与交流,西方人对《易经》的接受和理解已经有所深入。另一方面,西方科学界与哲学界、民间与学界对《易经》的不同态度和反应,表明至少在易学问题上,公众与学者、科学家与哲学家之间仍存在相当的距离和严重的隔阂有待消除。这次会议已经初步表明,存在于东西方之间及东西方文化内部的这种远距离和隔阂是可以消除的,在东西文化间、在各个人类学科和知识部门间可以建立起一个更具整体性的理科基础。东西方文化和思想无疑各

有其渊源和特质,但透过《易经》,通过我们对《易经》的重新思考和探索,有希望发展和从中找到进行整合的目标,为未来世界性文化开创一个新的起点。

由此看来,《易经》乃至整个易学体系不仅可以将其作为东亚文化的构成基础来重新认识和评估,同时还可以将其作为未来世界文化和世界哲学由以形成和发展、作为未来世界文明的精神原型及整合东西方文化的构架和枢纽来重新加以认定、落实、开创。而这同时也是为了促成人类未来更美好的生活世界的新生。由此,我们就必须从对《易经》的深厚文化内涵的理解和把握,进一步深入到对《易经》哲学思想内涵的重新评估和阐释。

从哲学上看,《易经》的思想体系是依据一阴一阳之道的整体性原理而建立起来的。宇宙是一个整体,是一个动态、多元、平衡的整体。这个整体处处都体现了阴阳相反相成、对立统一的表象和性质。阴阳是世界的本质和内在意义,两者对立、互涵、渗透、交成、互补的关系所表达的宇宙本体和创化程序是生成性的、发展性的。宇宙本体和创化程序具有时空互摄的动态结构。时间是宇宙的显露,空间则是宇宙的展开;或者也可以说,时间是宇宙的展开,空间是宇宙的显露。透过一分为二、合二而一的无穷往复、生生创化的过程,宇宙本体畅开了它的无尽奥妙。由此看来,宇宙间所有的事物、事件、过程,兼而具有一体性和二元性。所谓一体性是指宇宙创化的潜力、生成的根源、整合的动力和基础;二元性则可以说是事物演化和发展过程中由于分化而具体构成的关系在结构或形式上显露的特征:诸如隐显、刚柔、强弱、开合、大小、体用,等等。这里,《易经》哲学的基本观点是从体用不二方面立论,因此,二元对立的设定并不是绝对的划分,对立的双方是互绕、互涵、互摄、互补的,可以相互转换。因此,《易经》的基本问题仍可以从体用论的基本方面来了解。所谓阴阳就是互为体用的表现和象征,是本体的展现和显露。阴阳当然有其内在的区别,但对这种区别我们须予以辩证的理解。就具体事物的具体方面而论,阴阳的区别和对立显然具有确定性,不过,若从上下文或从处于变化或转化过程的事物而言,则不能一概而论,我

们不能执著于概念名相。正是由于阴阳范畴兼而有确定性和变易性,因而能够广泛而有效地运用于具体事物的领域。通过《易经》来讨论心身关系问题,就可以了解到,人的整体功能是由心身两方面来发挥的,而人是心身分化以后的结合,只有统合心身的整体才构成具有活泼泼生命的人;心身是人的一体之二元;心身互为体用、相互影响、相互还原。以阴阳言身,可以显明心身之阴阳二元的互摄、互涵的整体关系。心是刚健的、使动的、积极的、主导性的,就这些性质而言心显然属阳;但若就形态特征而言,心是隐的、微妙莫测的,无所显示而退藏于密,就这些方面而言,心可说又有阴的特性。同样的原理也适宜于说明身。因此,心身之阴阳,要看你是从哪些方面、由哪种关系来设定。因为两者是相互设定、互为切入的。若能从这种见地着眼,就比较容易解决自古以来哲学上的心身关系问题。长久以来,西方哲学家一直为心身问题所困惑,他们或者由于简单地将心身分开和割裂,而陷入二元论的机械哲学,或者采用一元论的约化主义,以心消解身或用身代替心。因而始终不能从生命的整体性和有机性的立场来理解和把握心身关系。不仅如此,由于将心身分开和割裂,在哲学上就进一步导致了把人与物、人与自然、人与上帝对立起来的结果。而《易经》显然能为解决源于西方文明经验和传统文化的各种对立、矛盾、吊诡问题提供一些有效的解决方案。而正是在这样一些问题域里的有效的运用,显示出《易经》哲学的世界意义。总的来看,道分阴阳、阴阳合道的整体原理,构成《易经》哲学本体论的基本思路。而易的本体论,同时也是一种方法学,掌握了易的本体就能找到或发现处置问题、解决问题的方案,这也是我所倡言的本体诠释学的基本思想,这些见解,我已有许多文章加以阐释,这里就不再具体发挥了。

值得提醒大家注意的是,对《易经》的哲学探讨在本届会议上占有十分重要的地位。我本人的论文,黎凯旋、唐力权教授等人的论文都是高度哲学性的,还有不少论文却是从文化哲学、社会哲学、历史哲学的角度立论。由此可说本届会议的哲学向度十分突出。当然,本次会议所显示的国际文化动向同样不应轻视和忽略。前面我约略讲到《易经》对于今日创建世界哲学

的意义,这里我想进一步强调指出,易学在今日国际范围内的展开对于东西方文化的交流和发展具有多重潜在的意义。由于《易经》作为沟通东西方科学思想的一个整体思维结构、一个概念架构、一个参照系统已成十分明显的事,基于这样一些实例,有必要扩而广之将《易经》的思想体系作为一套人类交往理论、一套整体的文化沟通理论,特别还可以作为不同文明系统的哲学间相互理解、融会乃至整合的理论提出来加以解说、把握和广泛应用。因为在既有的人类哲学体系中,《易经》显然最具有文化容涵性和开放精神,它既能求同存异、异中取同,又能将异同归之于一个整体,使之产生一体多元、并存共荣而又机体互补的功用。因此,它既是达到交往和沟通的方法论,也是确定交往和沟通的取向和目标的世界观和人类文化观。这里我们也许可以将哈贝马斯的沟通理论联系起来略加发挥。沟通的目的是为了建立沟通交点,形成沟通媒体或沟通社群(Communication Community)。我们看到,基于东西方文化交往和交流的广阔背景,在国际范围内人们对《易经》已经形成共同的兴趣。正是基于这一共同的兴趣,东西方社会面对《易经》,研究和学术交流才能形成,从而导致了一个新的文化沟通社群的出现。而这一沟通社群就成为今日世界文化的发源地,成为开创世界哲学的地点。可以说,这次会议业已表明,今日的易文化圈已经不再局限于东亚及整个远东地区,它已经扩展到西方世界。随着《易经》的广泛的国际传播,一种新的国际性的学术联合体,一个可以在东西方文化间进行相互沟通、有沟通交点和沟通媒体的文化社群,正在通过我们大家的不断努力而发展壮大,这也就成为易文化在当代世界发展的基础和新的起点。因此,形成国际易文化圈,不再是一个空洞的字眼,或仅仅是我的意念上的主观设定,而是已经有其实际的内容、作用和意义了。

这样看来,《易经》不但是文化交往和沟通的一般理论和方法,其本身就是结合理论和应用、学术与实际、学者与民众的一个重要的媒体、一个现实的支点和文化汇聚系统。当然,世界文化的建立与世界哲学的演进是息息相关的,且在通常的情形下,哲学总是先行者。《易经》作为哲学理论,它提

供了解种种二元分离问题的系统的方法论和本体论。在《易经》思想体系的基础上,可以建立起一套一体多元的世界哲学系统,从而也为未来世界文化的形成奠定精神基础。

在前面我多次谈到易学研究中理论与应用、学术与实际、学者与民众相结合的问题。若将这三种不同的结合再加以综合,就可以发现,基于《易经》,我们在这多种方面、层次和向度上,建立了一个球状立体的网络状的“旁通”系统。今天我们已无须再泛泛谈东方与西方,而是应该更具体点谈东方知识界与西方知识界、东方民间与西方民间的沟通及东西方各自内部的学界与民间的沟通问题。这是一种富于文化实效的影响深远的沟通,是一项具有全新意义的国际文化事业。当然,在其中,东西方哲学间各种理论的沟通和综合仍具有基本的重要性。只有经过哲学上深思熟虑的深度层次上的沟通,一种新的文化观念才能确立起来,若能将其辐射到东西方社会的各个阶层及其文化活动和应用的种种具体方面,自然而然就会产生一种富有融合性的创造作用,自然会给人们带来很多福祉、安宁、和谐、灵感和创造力。

三 易学的精神进程与发展方向

这样,通过易学在当代的新进展,一个这样的精神进程和历史前景已经可以看得比较清楚了:从文化进至哲学,再从哲学还原到文化,如此往复递进,由此可望建立起一个易的文化世界和充满易的和谐精神而又富于创造生气的国际社会新秩序。恐怕也只有以易的一体多元、兼容并蓄、殊途而同归的观念和思想为基础、准则和内涵,才能实现世界文化和世界哲学的理想。如果说,这里更深入更具体的问题还需要进行周密论证和详尽研究,那么,至少在以下两个基本问题上可以建立起我们可以予以确认的共识:

其一,通过我们对《易经》作文化的审视,我们更能了解和体会到《易经》是中国民族精神的原始。中华民族是受《易经》孕育与滋养的民族,其整个

文化构成及文化创造过程充满了易的精神。这一精神的哲学理念就是“参天地之化育”而“立人极”，也就是敬天、厚地、爱人、成己，也就是穷理、尽性、致命。《易经》学术研究的国际化，必定可以将中国文化的深层内涵和意义贡献于今日的和未来的世界。

其二，《易经》哲学及其整个思想体系显然与当代西方已经发展得相当成熟的科学理论和知识架构之间有高度的契合性，正所谓殊途同归。通过具体而深入的了解，我们已经可以初步确认，至少现代生化理论、基因理论、电脑运作和设计理论、整分数学理论、基本粒子理论、全息理论这些学科领域，其基本理论模型都与《易经》的基本符号结构和思维方式如合符节。这就是《易经》所谓的：一分为二，合二而一；一不离二，二中涵一；寓无限于有限，以有限显无限；能分能合，能大能小；主客互摄，物我交感；舒之者弥漫六合，收之者退藏于密。我们发现，尽管当代科学已经有相当完善和周密的专业分工，但任何专门的学科或科学分工，只要关涉或进入基本的理论领域，它们几乎都可以归到易的最基本的思想上来加以审视，从而使之呈现一个原始的构造。由此也说明，巨大无垠的宇宙虽然呈现多面、多元、多相的面貌，仍可以从整体上来加以把握，以一执多，由众返一。当然，我们也应该自觉地意识到，传统易学在科学上的应用基本上是经验性的，如何将其由经验性状态提升为严格而系统的科学，仍是一项有待我们继续拓创的工作。这一工作若能做好，对未来科学的发展将产生难以估量的影响。

在结束本文的时候，我想再就本届会议所体现的学术倾向谈谈今日国际《易经》研究的四种基本学术方向或四种不同研究者的形态。

一、《易经》的文本研究 这种研究与传统易学有较密切的联系。主要就《易经》经文的符号、象数、义理、卦序、卦爻结构及整个经文体系等问题进行注解、疏理和诠释。这是一项基础性的工作。因为不管易的研究方式达到多么现代化的程度，总须借助于一定的易学资料和文献，总须对易学文献与其他文献的关系有一定的了解和掌握。这种了解和掌握越能做到透彻而充分，越是有利于从更高的学术层面上来运用易理。收入本书的黄沛荣教

授等人的论文可为此类研究的出色代表。从事这类研究的学者可称之为“本文学者”。

二、《易经》的哲学研究 其基本的工作是从文本的整体意义着眼,深入其基本思想架构,进而发现和阐释其内涵的本体论、宇宙观、人生观、价值观和方法论思想,以充实我们的哲学。这种研究可以是历史性的,也可以是比较性的,或者更可以基于当代国际化的现代哲学立场来展开这一工作。收入本文集中我本人的论文和黎凯旋、唐力权教授等人的论文属于此类研究。从事此类研究的学者可称之为《易经》哲学研究者或易哲学家。

三、《易经》的科学研究 由于《易经》有一套独创的思维模式,可以提供经验思维、形式思维、数理思维、辩证思维和多层次思维方法,是各种思维形式、结构、规律及其层次性的综合体现,因而《易经》能被重新推广于现代自然科学领域以及其他人文学科的交叉研究,若能以现代知识成就为基础、以现代知识演进为背景,可望从易学中开拓出一系列新的研究方法。事实上,当代《易经》的科学研究已经催发了许多富于科学价值的新的研究方法的诞生,尽管许多还处于雏形状态。当然,对《易经》本身进行科学思想的挖掘和重建及依据易学原理展开科学研究,都必须对现代西方科学演进的历史、现状及发展前景有整体的了解,且最好能具体深入其核心的问题中去,这样才能做到知彼知己。科学理论最基本的目标是寻找宇宙的原始结构、组织和形态,从中归纳出简单而有效的理论概念,从而引而申之,触类长之,使之能应用于广大的具体知识和问题领域中去。因此,从《易经》的观点和立场对现代科学进行了解,就是依据易理把科学的知识和活动纳入一个更大的思维框架予以定位,就是透过易的理论来显示、发现个别科学理论或学科内部的结构,使科学或学科间的各种因素、特性、功能、关系得以协调。《易经》本身是对大现象的了解和把握,是一种宇宙哲学现象学。通过大现象的设定来使细微现象定位、定向、模型化,从而加以具体把握,可说是《易经》现象学的基本运思特点。因此,《易经》紧扣现象本身,予以具象的显示和揭明,而不是单纯的抽象,这样,《易经》的哲学现象学与西方现代现象学

哲学亦不尽相同。《易经》虽然揭示了有不同的微观宇宙,但它同时还指出,在个别的微观宇宙之间存在着种种“旁通”关系。科学的说明和张显是对事物世界的理性辨识和逻辑归纳,而人的发明和发现则是对宇宙结构的实际认知和经验把握。今日世界科学一方面在趋向高度分工和专门化,另一方面也已经感觉到有进行理论的整体把握的需要。在这方面,《易经》、易学的思维模式和理论架构显然可以为在今日之生物科学、基因理论基本粒子和宇宙学等诸多学科的基本理论之间进行沟通和整合启发出许多新的思路。

四、《易经》的生活实用研究 在中国文化史上,《易经》的生活实用研究展开最早,持续最久,至今在东亚仍有牢固的传统基础。而在今日西方世界也有广泛的流行。可见其在当代易学思潮中占据着何等的地位。这是毫不奇怪的。因为,易之最初建立就是为了解决人类生活实际面临的问题用以做出计划,进行预测、决断,分辨险平,趋吉避凶。《易经》的符号象征系统的建立和运用,有其内在的价值结构和实用操作程序,因而能投射到广大的经验领域,用以说明、显示、处置各类具体事情。由于《易经》本身是在种种具体的生活遭际和价值境遇中确立其宇宙真理和知识的,这就使《易经》有一种很高的实用价值。秦汉以后,《易经》一方面由王官之学“再尊为国家经学”,另一方面,它流传和普及于民间就成为种种解决个人生活遭遇的日用方术,用于百姓的衣食住行、行为决断等方面,从而形成了种种民间的易学传统,诸如风水、堪舆、奇门、遁甲、命相等等。由于这些百姓日用之学今天仍在东方广大地区流行,学者们在没有对之好好进行了解之前显然不应持简单拒斥的态度,而应予以理性的分析和说明,使其种种实际应用能与现代文化的健康潮流相配合、相适应,从而仍能在现代世界中发挥积极的作用。因为若能从理性的方面对实用易学进行分析和说明,就可以发现堪舆风水的方术中显然也包涵了某种生态哲学的合理思想,包涵了对生命生态、对天人整体的环境生态的很有价值的学说;而个人的命运如何在特定的宇宙中定位,从而做出合理而有效的决策、规范,提升、充实自己的生命,这显然是命理中所包涵的积极意义。应该看到,传统实用易学积累了大量经验资料

和学术文献,这对于现代的实用研究无疑有多方面的借鉴作用,若能扩充之、改良之,结合现代人的文化处境和社会遭际问题,可以从中开拓出一套科学性的实用生活易学。在我看来,《易经》的实用研究的现代发展的两个层面,即(一)客观的整体性、群体性的应用层面,诸如管理、决策、医学等等和(二)纯粹的个体的主体性的应用层面,诸如心理咨询、精神分析等等,可以相互配合起来。人类追求吉利祥和生活的和谐化意愿,同其追求完美、个体充分发展、甘于冒险的生命激情,只要适当运用都是合理的。相对于未来人类的世界性的文化发展目标而言,容涵了宗教和艺术的生活实用易学,它能够起的作用与《易经》学术研究者在高层次的精神领域中而作的探索和创造所能起的作用是相当的。《易经》的生活实用性构成了易的实际生活力量发挥的一个参照系数,因此,《易经》的生活实用研究同样值得学界人士予以关注和重视。

当然,以上所作的四种划分,只是为了便于说明问题,其实是不能够截然分开的。因为,若能将易的实用性运用提升到理论上来,它就成了《易经》的哲学研究和科学研究范围内的学术课题。易文化在今日世界的拓展、易哲学的重建、易的生活新天地的创造,需要各种易学研究者的通力合作。本届会议包含了四种研究的基本形式,同时也显示出四种不同的研究者之间可以合作,可以携手来阐扬、发挥《易经》精神,去创造一个易的世界、易的宇宙。

国际《易经》研究：回顾 与展望

- 一 西方《易经》研究的历史
- 二 西方《易经》研究的方式
和方法
- 三 当代国际《易经》研究的
基本课题

本文是对国际范围的《易经》研究而作的一个总体性的述评。需要说明的是,在对国际《易经》研究的学术演进及其研究方式进行历史性的追溯和分析时(第一、第二部分),我把着眼点主要放在西方。这样处理出于两层考虑:(一)中国大陆及港、台《易经》研究状况是一个很大的专题,须详细探讨才能说明问题;(二)《易经》研究在西方世界的展开,由于学科化的、新的学术范式和科学化的研究方法引进,及其日益密切地与世界主流学术相结合的趋势,体现了近代以来易学发展的真正的国际性质和世界意义。因此,为了深入地理解和把握当代《易经》研究日益强化的国际化趋势,有必要对导致这一趋势的西方易学的演进过程及其文化背景作较为深入的了解。本文的归结点是当代(第三部分),而对今日国际《易经》研究的学术考察,由于涉及的地域、范围和材料都十分广泛,现象和材料的罗列固然也能说明不少问题,但势必要用很多的篇幅,且容易因堆积实例反而使主题冲淡,不足以突出和显明这些现象和材料的意义和价值。这里,繁而执要的最好办法也许是以今日国际易学界共同关注和致力于解决的一些问题为纲,从易学与现代世界主流学术相关而形成的某种总体性的问题情境中,对当代易学进行综合性的概括和评价。

一 西方《易经》研究的历史

《易经》在西方世界传播、发生影响,及在后来学术研究上多方面的展开,乃至在当代由于与现代科学和哲学诸领域中重大课题相结合而形成一种很有发展潜力的国际性的文化思潮,这一过程从17世纪开始,今日乃处在演进的过程中。为了便于评述,我们将西方《易经》研究的历史分为四个阶段。由于直到现在,西方易学的文献尚未进行系统的整理,并涉及许多复杂的背景材料,每一阶段主要勾勒其发展的轮廓和基本特征,只能简略地列举一些代表性人物和基本文献资料。

(一) 第一阶段(十七八世纪)

这一阶段是《易经》传入西方,西方人对之初步展开学术研究时期。十七八世纪正是西方文化思想上的启蒙时代。在这一时代,法国、德国、英国等西方主要国家都抱着极大的热情对中国的历史文化进行了解和介绍。

西方《易经》翻译史是以法国的耶稣会传教士金尼阁的工作为开端的,他是西方最早的《易经》翻译者。金尼阁(P. Nictaus Trigaut, 公元 1577—1628 年)作为利玛窦的弟子,他赞成老师的主张,力图在儒家思想和基督教教义之间进行调和。金尼阁翻译《易经》用的是当时欧洲国际通用的学术语言拉丁文。他继利玛窦于 1594 年(明万历二十二年)将“四书”译成拉丁文之后,于 1626 年(明天启六年)将包括《易经》在内的“五经”也译成了拉丁文。另一位较早向西方世界介绍、传播《易经》资料和信息的人物是比利时的耶稣会士柏应理(Philippe Couplet, 字信末, 1623—1693 年)。柏应理曾和在华耶稣会士恩利格(Christian Herdrich, 奥地利人, 1625—1684 年)、殷铎泽(Prospero Intorcetta 意大利人, 1625—1676 年)、郭纳爵(P. Ignatius Costa 葡萄牙人, 1599—1664 年)一起,于 1661 年至 1662 年,将《大学》、《中庸》、《论语》译成拉丁文,陆续出版。1687 年,柏应理去法国将这三种译本汇集,在巴黎重版,题为《中国哲人孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus, Sive Scientia Sinensis Latine exposita*, 这部书的汉文名称《西方四书直解》更为我们所熟知),说是供那些到东方传教的人参考用的,该书附有《易经》六十四卦及其大意。西方较全面地得知儒家思想和《易经》从此开始,其后并常常将《易经》作为构成儒家和孔子思想系统的一个组成部分来接受和理解。

十七八世纪西方易学家辈出,其中著名者除金尼阁、柏应理等人外,还可以列举出白晋、马若瑟、刘应、傅圣泽、汤尚贤、雷孝思等人。德国科学技术和思想家莱布尼兹,他虽仅仅稍懂中文,却对《易经》也十分着迷,试图对《易经》作深入的阐释。

白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)是对莱布尼兹的《易经》研究产生重大影响的人。他是在康熙皇帝亲自指导和支持下研究《易经》的。1710年,白晋在他的法国同事傅圣泽的协助下,撰成《易学总旨》,进呈康熙皇帝。在这部易学著作中,作者从“《易》数之头绪”写起,进而论证“《易经》之内意与天教实有相同”。这实际上触及了17世纪西方教士《易经》研究的两个不同的主题。对“《易》数之头绪”的探究与当时欧洲正在研讨的某些学术问题显然有关。早在《易学总旨》完成前十年,白晋就开始与莱布尼兹通信,讨论《易经》中象数的原理及其意义问题,莱布尼兹试图从中阐发出一种普遍科学的方法。而对《易经》与基督教思想关系的讨论,显然涉及后来不断有人提出和反复加以探讨的比较宗教学的问题。应该看到,这种讨论原初的意图比较狭隘,当时研究《易经》等中国典籍是为了有助于中西“礼仪之争”问题的解决,在西方教会人士看来,《易经》关于中国人某些特有的信仰,只是组成“礼仪之争”这种十分实际的问题的一部分。因此,不管怎样看,《易经》在多重意义上与这一时代中西文化交往和思想交流的一些最基本的问题有关。

尽管传教士们为《易经》在西方的传播、为在西方对《易经》展开学术性的研究做了一些重要工作,但最能代表十七八世纪之间西方易学学术水准和未来发展动向的,是上面提到的那位传教士圈子之外的人物——莱布尼兹(Gottfried Wilhelm Leibnitz, 1646—1716),他可说是近代西方用理性眼光观察世界的最有代表性的人物。莱布尼兹继承了罗马文化的思想传统——那是一个庞大的哲学、神学和科学的历史综合——发扬了内涵于罗马文化中的世界主义精神,而将其纳入一个新的发展方向。中国构成了莱布尼兹整个精神世界的不可分离的一个有机的组成部分。我们今天对他的易论最为熟悉的可说是他对易图所作的二进位解说,至于这种解说所关涉的更普遍的哲学意义和逻辑思想内涵,由于他的许多文稿尚有待于进一步整理,再加以理解上的限制,中外学术界至今仍未能对其展开透彻的讨论。在今天看来,他的易论,不仅可以与他就中国文化问题发表的许多很有价值的思想联系起来重新理解,而且可以与他的哲学、科学、乃至神学领域里的一些成果

和思想联系起来,使两者关系相互显明。我们还可以提示他的“普遍表征说”(Universal Characteristic)和对“普遍演真机”的设想都应对《易经》的认知和理解具有启示意义。

在十七八世纪几种《易经》译本中,雷孝思的译本(1736)流传下来了。雷孝思翻译的拉丁文《易经》,原名作 *Y-King antiquissimus Sinarum Liber quemex Latina interpretation* (《〈易经〉中国最古的书》)共二册三卷。第一卷是概述,第二卷和第三卷是对《易经》经文和注疏的翻译及他本人对经文和注疏而作的注解和评论。实际上是一部对《易经》进行翻译和研究的综合性的著作。雷孝思的拉丁文译本《易经》是西方现存的第一部完整的《易经》译本,是西方《易经》研究学术史上一部重要著作,它首次为西方完整地了解和研究《易经》提供了较充分的原始资料,同时也为而后用各种欧洲民族语言翻译《易经》,提供了可以参考和借鉴的范本。雷孝思翻译的《易经》虽然完成于1736年,但直到一个世纪以后才正式出版。雷孝思在翻译上曾借助于冯秉正(Joseph de Mailla, 1669—1748)的研究成果,并采用了汤尚贤(Plrre——Vincent du Tartre, 1669—1724)对《易经》的注释。

无论从文化传播还是从《易经》的学术研究本身着眼,17、18世纪西方《易经》翻译和研究的成就都可以说是很大的:(1)从金尼阁到雷孝思,《易经》翻译已经形成了一些成规和范例;(2)由于莱布尼茨等人富有的发现精神的研究,《易经》作为一个具有普遍思想意义的哲学课题开始引起西方人的重视;(3)以法国狄德罗为代表的百科全书派的思想家将《易经》作为阐述中国哲学思想发展的基本文献来运用;(4)《易经》作为研究和了解中国古史的基本典籍,它的史学价值被一些学者所强调。所有这一切,在中西文化交往和思想交流中无疑都是富于启发性和开创性的工作。

(二) 第二阶段(19世纪)

若就对《易经》思想评价或学术的批评这一点看,19世纪可说突出了理

性批判的一面。不仅黑格尔突出地体现了这种倾向,即便是理雅各这样的《易经》忠实翻译者,他对《易经》的占筮的思想意义亦持审慎批评的态度,而不像某些浅薄的西方学者那样神乎其说。

黑格尔(Georg Wilhem Friedrich Hegel, 1770—1831)在创立他的新的哲学体系过程中,曾受到中国哲学的影响。当然,这种影响不能仅仅从形式方面来寻求,而须从其基本观念方面来理解。黑格尔熟悉当时传入欧洲的一切中国古代文献。不过,到公元 1825 年,黑格尔已完成了哲学体系创建的大部分工作,他才开始在其哲学史课程中加进中国哲学的内容。黑格尔的《哲学史讲演录》长达一千七百页,而论及中国哲学只有六页。因而,他对《易经》的评论无论如何也是不充分的。但我们并不应该因此而对他忽略不顾,因为评论虽简略,但显然是经过深思熟虑而做出的。黑格尔在关于中国哲学的演讲中,把《易经》和孔子、老子作为主要内容。此外,他在导论中也附带地用极简略的语言,对当时西方流行的关于《易经》的看法作了批评。黑格尔指出:《易经》的卦象体系在两个要点上接近了真正的哲学:其一,《易经》表达了抽象的思想和纯粹的范畴;其二,《易经》揭示了作为纯粹的思想存在中最深邃而又普遍的东西,与偶然外在的东西之间形成对比。但黑格尔对《易经》卦爻辞的思想意义作了相当严格的批评,他认为其哲学价值并不高,并不是真正概念式的表达。由于在整体上缺乏严格规定性,因而使《易经》在思想上“沦于空虚”。总的来说,中国哲学在欧洲的影响,到了 19 世纪黑格尔哲学活动的时代,从介绍和阐述转向研究和批判。

19 世纪下半叶,英国和法国汉学家相继从事《易经》的翻译工作,仅英译本就有三种,法译本也有两种。到了 19 世纪末,关于《易经》研究性的著作也开始出现。

《易经》的西语翻译是一项综合性的学术研究工作。如前所述,把《易经》译成拉丁语的工作早在 17 世纪就有一些耶稣会士传教士在从事,并取得了一定的成功,而将《易经》译为西方现代语言,则是 19 世纪后半叶的事。英国学者在这方面做出了卓越的贡献。

在 19 世纪,理雅各的《易经》译本是最有代表性的。理雅各将中国经书《易经》称作“古典作品”。他认为,这种经书显然是理解中国人心灵的钥匙,并努力通过系统的移译的方式,将中国经书“呈现为整个人类文化遗产的一部分”。为了翻译《易经》和其他中国经书,理雅各花了近二十年的时间“进行预备性的学习”。经过这种长时间的钻研之后,他才觉得“现在要解释最古老的中国文献很少有困难,或捉摸不定之处”。不过,要将《易经》从汉语译成英语,事实上仍是相当艰难的工作。在完成《易经》的翻译工作之后,理雅各深有感触地说:“对译中国古籍的人来说,没有一部比《易经》更难的了”。《易经》的文字往往多义,“如何克服这种困难?”理雅各说:“一直到我发现解释的线索之后才出现,这就是我无意识地在我所有其他中国古籍的翻译中所做的,把写下的中国字,不是作为话语的代表,而独创地作为思想概念的符号。而它们的组合,并非代表作者所说的,而是作者所想的”(以上引文见《易经》前言)。理雅各从事《易经》翻译是在他从中国返回英国之后,并得到了中国学者王韬的帮助。1867 年,理雅各请长假从中国返回苏格兰,邀请王韬同行。而在这之前,他已译完了《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》、《书经》、《诗经》和《春秋左氏传》。那是他翻译整部“十三经”宏大计划的一部分。王韬在《漫游随笔》中说:“余至香海,与西儒理君雅格译‘十三经’。旋理君以事返国,临行约余往游泰洗,佐辑群书”。十五年后,《易经》才翻译完毕。公元 1882 年,《易经》收入由英籍德国学者缪勒主编的《东方圣典》(*Sacred Books of the East*, Vol 16 or as *The Sacred Books of China*, Part II),由牛津克拉来登公司出版。《易经》的书名,理雅各采取音译,为“The Yi-King”。理雅各翻译《易经》在辞义和卦爻原理的理解和阐释上,主要循从宋朝理学家的易注,但从他对“经”、“传”关系的处理看,他有自己的见解。他把“经”与“传”分开,强调如果不把“经”与“传”看成各自独立的两部分,要正确理解《易经》是困难的。理雅各虽然极其推崇《易经》的结构和它积累起来的智慧,却经常对其是否能起什么实际作用持存疑态度,他怀疑作《易》者在传授他们的哲学时,是以神谕作为借口的。当然,理雅各并没有将翻译《易

经》和对《易经》的论述看作是可以独立进行的事,而是将其看作是整个工作的一部分。他在《论牛津开设汉学讲座事》的就职演说中指出:“为了永久的成功,应该有一个学者把中国所有的经书都完整地翻译出来并加以评价,包括中国各圣贤的思想领域和中国宗教、道德、社会和政治生活的基础。而不像过去那样只有个别的书,由不同的人加以评价。”但《易经》的翻译,奠定了理雅各在英国《易经》研究史中的地位。理雅各的译本,在后来《易经》的英译者的心目中,一直是一个标准本,后来中国学者沈仲涛的中英文对照本《易经》(*The Text Yi King Chinese Original With English Translation*)其译文就是在参照理雅各译本的基础上写成的。而英语世界的一些“占筮”书(*Orcal*)所用的《易经》引文,许多都选自理雅各的译作,由此可见其译本影响之大。

19世纪,英、法新教传教士和汉学家的《易经》翻译的工作,为《易经》在西方进一步的传播和随后展开的《易经》学术研究打下了基础。19世纪的《易经》的翻译和研究,从属于西方的汉学系统。尽管这一时期几乎所有的《易经》翻译者都是神职人员,但他们对《易经》的研究动机可说都是学术的,而非单纯出于神学的目的。与前一阶段耶稣会系统的《易经》研究者相比,他们不再局限于论证基督教教义与儒家思想一致性,而能注意到《易经》思想的某些独特方面——这些方面若能深入进行探讨就会发现,它们可能与西方思想是很不一样的,并试图从中国文化和传统的形成和发展的历史背景上来加以分析和推论,这可说是19世纪西方《易经》翻译和研究的基本倾向。

(三) 第三阶段(20世纪初至60年代)

西方《易经》研究在学术上较重大的进展是从20世纪上半叶开始的。在18世纪时,莱布尼茨虽然对《易经》作了理性主义的了解,并认为它可能代表一种通用的语言和一种具有普遍意义的推理与计算功用的方法,但对《易经》本身所包涵的宇宙论问题并没有触及。更确切地说,这一时期的西

方思想家只是涉及了《易经》的象数方面,其义理方面尚未触及。19世纪时黑格尔虽然提出了《易经》的义理问题,触及了哲学方面,但只是初步的涉及,并没有认真展开。对《易经》做较全面而透彻的理解和阐释是从20世纪上半叶德国学者卫礼贤(Richard Wilhelm, 1873—1930)的工作开始的。要了解上世纪以来西方易学进展的性质和意义,我们也许只要将理雅各和卫礼贤两人的译著作一些比较,就可以获得一个深刻的印象。

概言之,理雅各翻译的《易经》所表现的是英国近代汉学重视文字的正确理解和原著的历史性研究的实证主义传统。在他的译本中有许多注,翻译者的解释也夹在注文里。这种翻译方式倒很接近中国传统的注疏体著作。卫礼贤译本则充满了德国哲学的思辨精神,译者不仅注重《易经》本身思想内容的系统性,其译解方式本身也相当系统化,因而与英国《易经》翻译者注重文字训诂的特征不同。进而言之,这种不同既可表明英国和德国汉学传统的差异,也可说是一种理解上的发展。总的看来,理雅各的译本带有中世纪经院哲学的面貌,繁琐注疏的结果,反而使《易经》的整体面貌隐而不显,同时其文字也较直观,且夹杂着古英语的运用,所以不能普及。只是通过后来研究者的改变,译本才发生较广泛的影响。而卫礼贤译本则注重对《易经》的哲学理解和对中国古代思想的解释。卫礼贤在翻译《易经》之前就对中国古代各家哲学做过系统的钻研工作,所以这一哲学性的译本才能对西方思想界有吸引力。尽管卫礼贤译本繁复的体系结构和深奥的语言风格,使得一般读者很难掌握它,但对于那些训练有素的学术界人士,这正是他们所需要的。因为它用思辨语言译解《易经》的哲学思想。随着卫译本被转译为多种其他西方语种,它就成为20世纪以来西方世界最为流行的译本。

值得注意的是,理雅各的译本尚遗留着基督教神学影响的痕迹,正是卫译本的出现,促使德国深层心理分析开创者卡尔·古斯塔夫·荣格(Karl.G.Jung)进一步对《易经》展开研究,从而使西方的《易经》研究摆脱了19世纪的神学的狭隘的解说方式,将其推广为具有普遍理论意义的文化心

理学研究。借助于人类集体无意识的理论来说明《易经》，可说是荣格对《易经》研究的最大贡献。荣格认为，某个民族在长期的意识发展中，逐渐对世界和人生有所了解，形成了集体的意识，以后慢慢沉淀在自己的文化传统中，成为集体无意识。他的理论对于了解世界各民族的文化及内含于文化中的思想、语言及人的行为显然有指导性的作用。因此，用这一理论来说明《易经》所包含的文化理念、宇宙意识和人生智慧可说是非常恰当的。同时，通过对《易经》的深入了解，也为集体无意识的理论提供了很好的例证。《易经》是中国文化最有民族代表性的经典，由于时代久远、文字古奥和象征符号的特殊，相当完整地体现了中国文化的意识框架。因而，通过对《易经》进一步的了解，不但可以看到深层的心理学所显示的民族集体意识的一面，而且还可以看出，《易经》所显示的民族集体意识是通过世代经验积累而形成的，它反映了这个民族内涵深厚的人生智慧和对宇宙变化的认识，这可以说是荣格的理论最具卓识的方面。

值得注意的是，荣格在这里并不限于说明中国人的民族意识，而是强调在这种民族意识中的内含着的一种超越时空的生存智慧。他特别强调“同时性”观念。所谓同时性，即是指宇宙间、人世间事件发生的同时性(Synchronicity)，说明很多同时发生的相关事件是有密切联系的。荣格认为，这种关联是意识上的连锁反应，即主、客观之间的先天配合，这或者可以看作莱布尼兹所谓的“先行建立的和谐观念”(Pre-establishe Harmony)在文化心理领域里的运用。这样看来，对《易经》符号所代表事件的主、客观配合并加以心理学的说明，就明显地把《易经》的主、客观配合作为一条具有普遍性的原理提出来。事实上，荣格的理论与《易经》确实有许多相互发明之处，他所提出的“同时性”观念，用《易经·系辞上》的话来讲就是“寂然不动、感而遂通”。

20 世纪上半叶，西方《易经》研究出现了一些令人瞩目的新动向。其意义在于，《易经》开始普遍被西方学术界认为是具有科学意义的著作，而不是单纯的占卜的经典。这与同时代在中国进行的《易经》研究相比有其优异的地方。因为直至 50 年代，中国的易学研究大体还是停留在注解、论述的阶

段,而西方学者已能从科学原理的层次上来阐释《易经》,应用易理了。由于荣格的名声及其在心理学上应用的示范作用,《易经》逐渐在欧美世界流行,从而开始了易学的真正国际化的历程。虽然这种阐释和应用有相当的实效,但其局限性也是很明显的,这就是依然未能向哲学的方面深入展开,仅仅只是提出一些哲学性的解说,因而未能与西方哲学的主流相结合。

(四) 第四阶段(20 世纪 60 年代至今)

自 20 世纪 60 年代起,由于《易经》的自然科学研究的课题的初步确立,西方易学的研究进入了丰富而有独特性的阶段。这一阶段有两大相关的特征:其一,一些从事现代基础科学研究的第一流西方科学家对《易经》的科学意义的认识和重新发现;其二,在宇宙观的整体及其内在结构层次上,科学家们开始探求现代科学发展所揭示的宇宙图景与《易经》的宇宙变化图式两者间的相互作用,这确实是一个令人惊异的进展和发现。我们可以就这两个方面的问题作一些说明。

第一,现代科学的发展回归到《易经》的问题上来,从而造成东西方科学思维相互趋近的新动向。这显然并不是偶然的巧合,而是与西方现代自然科学的发展直接有关。首先与西方物理科学的发展及其暴露的问题有关。西方物理学在 20 世纪以来因相对论和量子论的出现而面貌一新。

相对论突破了近代宇宙观的“太阳中心论”和牛顿的绝对时空论,使宇宙在一个范围更广大的“场”里设定下来。此外,相对论还将绝对值,即光速的绝对值原理中内涵的“变中之常”的观念凸显出来。这些基本思想在一些对《易经》有较多了解的现代科学家看来,已经可以用古老的易学原理以揭示。

量子论所涉及的问题也许更复杂些。量子论从宇宙论的整体层次来处理微观世界的复杂问题。从量子论的观点看来,宇宙的基本粒子的存在无不受整体宇宙系统的影响,这种影响又不能用单纯的线性状态的因果论来

解释。因为量子的运动具有不确定性,即具有变化的内在能力,所以,量子现象的存在是开放性的,而不是因果决定论意义上的存在。这种决定性和开放性互涵的思考方式正是《易经》思维的最鲜明的特征之一。不仅如此,在现代一些科学家看来,量子论所谓的光具有的波粒互补的形态,亦体现了《易经》阴阳互补的思想。任何事物都有阴阳两个方面,阴阳互涵成为事物存在的条件。再者,量子论所谓的“测不准原理”,若从《易经》更高层次上看,由于主、客体在观察活动中的关系及其相互依存性还是可以大体确定的,所以两者的统一性还是可以建立起来的。因而,如何用微观来证实宏观,用宏观来协调微观,《易经》的思维模式至少在量子论研究的哲学层面上是富有启发性的。

第二,在现代科学的发展所涉及的宇宙论问题中,最复杂的一个问题就是追寻宇宙的起源,因为它既与宇宙结构论有关,同时也与处于时间之流中人的存在密切相关。因而现代科学所关切的问题和《易经》的基本观念是可以相互发明的。宇宙现象不仅是物理现象,也是生活现象、社会现象和精神现象。新物理学之所以能够成为科学的基础,是由于它进而将人的存在、人的来源与宇宙的起源和演进连贯起来思考,正是在这一基本点上,它与《易经》的思考方式存在着高度的一致性。

20世纪中叶以来,《易经》与现代自然科学的相关研究中,另一重大课题就是如何用六十四卦的序列和整体结构来深化最初由新兴生化科学所做出的发现。因而《易经》的符号体系被系统地应用于生化科学领域亦非偶然。新的生化科学的基本研究课题是生命的内部结构及其演化基础问题。这一时期最大的发现是生物的基因问题,由此说明人类的遗传有一定的结构和内涵。这一发现表明,DNA具有64种结构,以4的3次方而选择发展,即有4种模型,3种不同的可能,造成64种不同的形态,这显然可以与《易经》的象数模式贯联起来考虑。生化科学技术正是在DNA的基本结构中发现了《易经》象数模式的内核,从而将其结构与六十四卦作整体的配合。这种配合若从易学的角度看,显然还有文化上的意义。它通过现代科学发展

最具有典型性的实例表明,任何科学理论的基本结构都包含着《易经》哲学所呈现的宇宙存在结构,或者至少可以用《易经》的原理进而探讨现代科学的一系列基本问题。

进至 20 世纪 80 年代及 90 年代初,西方人将《易经》研究的成果应用于现代自然科学,其基本方式是在《易经》哲学与现代科学之间建立相互发现和相互认同的关系。如何进而在这种发现和认同的基础上相互充实,激化创造,开拓出新的研究领域,产生新应用,从而发展出更具统一性的宇宙理论,这可能是未来易学发展在科学领域里的重大课题之一。

20 世纪下半叶以来,西方在《易经》的文本研究上亦有令人鼓舞的成绩。70 年代期间,由于《易经》在西方世界广泛流行,学者们不满足于既有的成就,开始尝试《易经》的新翻译。在这方面,英美的成绩较为可观。这种翻译上的推进显然也和五六十年代以来西方汉学研究在语言教学上的发展有关。此外,朝鲜战争以后,由于亚洲政治经济上的发展,要求了解亚洲的热情重新高涨,《易经》成为了解东方文化的钥匙而备受重视。在美国,亚洲研究、中国文化研究已有数十年的历史,培养了不少精通汉语、熟习中国典籍的学者,在这一背景下,出现了众多的译本不足为奇的。值得重视的是,众多的具有研究性的新译本中,有西方学者对《易经》的种种新解释。这一阶段对《易经》的掌握已能跳出程、朱易学解释的巢臼,而在此以前,无论是理雅各,还是卫礼贤,他们都是基于程、朱一派的解释而翻译《易经》的。这说明西方易学家的学术视野已经大大扩展了。这可以托玛斯·克莱列(Thomas Cleary)《易经》系列翻译为代表,他的三部译著:《道家易经》(*The Taoist I Ching*, Shambhala Publication, 1986 年)、《佛教徒的易经》(*The Buddhist I Ching*, Shambhala Publication, 1987 年)、《易经:致治之书》(*the I Ching. the Book of the organization*, Shambhala publication, 1989 年),分别是据中文原典译出的,包括了道教(全真派)、佛教(禅宗)、儒家(程颐)中国三教最有代表性的思想家对易学的理解。从而为西方读者了解和掌握《易经》,展示了中国传统易学的丰富内容。

这一阶段中西方的《易经》翻译从约翰·布劳菲尔德(John Blofeld)起,掀起了一个热潮,至今仍在继续推进。从五六十年代间,就有不少汉学家对理雅各和卫礼贤的译本提出批评。而在70年代前后出现的一批《易经》新译本,也许可以看作是将批评变为富于建设性的实践的最初的尝试。

布劳菲尔德的英译本《易经》(*I Ching, The Book of Changes*, E. P. Dutton Co, 1968年)从中文直接译出,附有如何用于占筮的详细说明。在他的译本出版后数年间,仅新译的英译本就有十数种之多,如R. G. H许的《飞龙在天:西方人易经指南》(*The Pertable Dragen: The Western Man's Guide to I Ching* Cambridge, Mass: MIT Press, 1968年)、克拉克·伍尔桑(Clae Waltham)的《易经,中国变化之书》(*I Ching, the Chinese Book of Changes* New York Ace Books, 1969年)、约瑟夫·墨菲(Joseph Murphy)的《〈易经〉的奥秘》(*Seciets of the I Ching* West Nyack, New York: Parker, 1970年)、阿弗莱德·道格拉斯(Aifred Douglas)《如何求救于易经》(*How to Consult the I Ching*, New York: Putnam and Sons, 1971年)、Y. 海耶席(Y. Hayashi)的《易经:预测和变化之书》(*I Ching: Fortune Telling and the Book of Changes* San Francisco: Japan Publishing, 1972年)、黛安娜·霍克(Diana Hook)的《易经与你》(*The I Ching and You*, London: Routledge, 1973年)等等。其中不乏佳译。

在《易经》的翻译上,70年代在“古经”部分的译解上成绩较显著。80年代期间出现了数量更可观的译本。不过,除了少数学者(如前面提到的托玛斯·克莱列)从事《易经》的完整翻译外——即将《易经》的“古经”和“大传”全部译出——这期间的翻译工作没有超出70年代。当然,在翻译水准上,80年代已有不少提高。新译本在理解原文意思和义理把握上显得更准确,文义把握更得当。

许多《易经》译本在西方世界广泛流行,逐渐进入西方人的精神生活,并对许多人的行为模式和价值观念产生了一定的影响。这期间,《易经》的应用显然更普及、更广泛了。基于汉学家的翻译,产生了实用性的《易经》手册,诸如《每日一卦》、《占卦图解》、甚至还有《电脑易经》一类的书,这从某些

侧面反映了今日西方对《易经》的理解和解释已日趋多元化的动向。

在易学日趋多元化的情形下,当代国际《易经》研究面临着很大的考验,如何将民间的习用和科技界的关注提升到哲学的整体研究,使之既与中国哲学内涵的精神相一致,又能不断接纳和开拓人类现代新知识,这可能是未来国际易学发展的重点所在。另一值得致力的工作是:如何通过国际性的易学组织和机构的媒体,加强东西方学术界、易学界之间的沟通、交流、切磋和合作,使《易经》的学术研究成为更具科学规范性和文化有效性的现代学问。

二 西方《易经》研究的方式和方法

《易经》自 17 世纪传入西方,在很长的一段时间内从属于综合性的汉学研究范围。这种情况到了 20 世纪开始有所改观,特别是最近二十年来,由于《易经》与现代科学和哲学的相互发明,以及在实用层面上被西方公众广泛接受,《易经》研究开始成为多学科研究和应用的课题,因而开始形成有别于西方传统汉学的相对独立而自成系统的学问。

通过前面的概述,我们可以看出,在西方《易经》研究的演进过程中,每个阶段都有自己的研究方法上的特色。我们若着眼于其发展的主要倾向及研究方式的基本特点而论,可以将西方《易经》研究归纳为四种基本方法及与这种研究方法相关的四种相应的评价层次。

(一) 汉学性质的《易经》研究

总体而言,西方第一、第二阶段的《易经》研究主要是在所谓汉学范围内进行的,是西方汉学的一个基本课题。所应用的是文字与语言研究方法,即从文字训诂上掌握中文原典。西方人研究《易经》的最初动机是为了感受和了解包含于这部经书中古老而神秘的智慧,但感受、了解《易经》就必须对其文字、章句有所把握。为此,早期西方《易经》的研究者大多在文字训诂和原

典体会上花工夫。在钻研的过程中,如何将经文和中国传统的权威性的注疏恰当地翻译为西方的语言,从而把中国人深邃的思想传达给西方的读者,这是早期《易经》翻译家所特别注重的。雷孝思和理雅各的译作就是这种研究的最好例证。

原典研究在整个《易经》研究中是最具基础性的工作。即使是中国学者,要深入理解和把握《易经》经文亦非易事。对于西方学者,他们在刚展开《易经》研究时,既要逾越文字上的障碍,直接从中文理解原典及传统易学的各家注解,又要进一步将汉语这种象形表意文字恰当地译为完全不同的拼音文字,困难是双重的。因而,早期西方《易经》研究在学术上的局限性是不足为怪的。这一时期西方易学家对《易经》的认识是以朱熹的注本作为起点的,这在很大程度上决定了他们的学术眼界。例如,理雅各对朱熹所谓“《易》原为卜筮之书”及占卜方法无疑是有所了解的,由于占卜观念与基督教的神学观念很难调和,他就竭力从《易经》中排斥这方面的内容,而将“传”从“经”中独立出来,把它作为儒学经典归为孔子所著。这就使西方读者无从知道中国《易经》通行本的历史原貌。

大多数早期汉学家都跟理雅各一样,他们研究《易经》,比较注重如何准确地把握其字义和文义,注意了解《易经》的成书年代和作者问题,并重视将“经”和“传”做一定的区分。在西方,这种汉学方法是非常细致的,并在字义疏证和文义阐释上有许多独到的创建,这些成果反过来推动了中国易学家的研究工作。如 20 世纪 30 年代中国学者沈仲涛的英译《易经》及其研究著作中,就从理雅各的译著中采纳了许多见解。这是西方汉学家的工作受到重视的一个佳例。

整体而论,尽管在文本的初步研究和翻译上,早期的汉学家们为西方读者所作的贡献可以说是很大的。但由于这种研究受到中国传统经学种种成见的束缚,他们的不足之处就很明显,其最大的局限性就在于把《易经》当作类似历史博物馆里的陈列品,对其活泼泼的精神和内在的生命力不能作深入的把握。加之,由于这些汉学家们所展开的工作尚处于西方《易经》研究

拓创阶段,他们对东方文化背景还来不及做深入的了解,因此,在对《易经》翻译和阐释上,诸如注疏、标点、句法以及《易》的题名、题解上都存在种种问题,犹待进一步完善。

(二) 作为史学课题的《易经》与历史研究方法

《易经》研究作为历史研究的课题确立起来是汉学研究方式的转变和发展。早期西方汉学家在对待诸如《易经》的成书过程及其作者等历史问题上,往往非批判地采用经师成说,而较晚近的《易经》研究者一般都有较自觉的历史批判意识。他们开始注意到《易经》所包含的历史意义及《易经》产生的背景、易学发展受到社会文化诸因素的制约和影响,以及易学诠释的历史性的演进过程等问题。这种研究可以鲁连安·舒茨基(Lulian K. Shchutskii)和卫礼贤为代表。卫礼贤对文王、孔子等人与《易经》的关系做过详尽的历史性的探讨,而对孔子的论述较为详尽。此外,他对宋明时期程朱一派的多家易说过一番深入钻研的工夫,这为他能成功地完成《易经》的德译做了充分的准备工作。舒茨基则强调确定经传的成书年代对于理解《易经》的思想内容具有决定性的意义。为此,他对中国和日本近古以来涉及《易经》成书过程和作者等问题的数量相当可观的文献做了深入的钻研,从而提出了他自己的见解。值得注意的是,他的历史研究的视域并没有局限于“经”、“传”问题上,为了透彻地探讨“经”、“传”问题,他涉入了易学史领域,这在国际易学界显然是有开创性的意义的。

从西方《易经》研究角度看,《易经》的历史研究尚处在较为初步的阶段。70年代以来中国大陆易学考古有“数字卦”和“简帛周易”等一系列发现,西方学者对此还未及做出积极的学术反应,(如同中国大陆和港台学者以及日本学者那样)。而要较为透彻地解决诸如《易经》的成书过程及其作者等基本问题,除了深入了解这些考古发现的意义外,还须深入了解中国早期文化和地域广大的史前文化。如半坡文化、新石器早期文化及山东、河南、河北、

山西、陕西、内蒙、江苏、浙江、湖南、湖北乃至东北等广大地区近年来考古上的众多发现,其中许多发现都与《易经》产生的文化背景有关。深入展开这一研究意义很大,亟须中外学者进行多方面的交流与合作。

(三)《易经》的自然科学研究与科学研究方法

《易经》的自然科学研究既是科学对《易经》的发现和认同,也是易学对科学的接纳和吸取。即是说,一方面现代科学为人们重新认识《易经》提供了重要渠道。同时,《易经》的符号体系和方法,也为现代科学思维提供了很多启示,从而建立《易经》具有一般科学意义的共识。

这方面的研究在西方是突出的。弗里乔夫·卡普拉(Fritjof Capra)在《物理学之道》(*The Tao of physics*, 1975年)一书中对《易经》与现代物理学基本思想的平行性所作的简要述评,是令人佩服的,他的见解已为许多人接受,并予以进一步发挥。此外,还有一些从事专业的科学技术的学者,分别从不同学科角度来讨论《易经》。这种讨论涉及了数学、天文学、生物学、物理学等现代基础科学领域及系统论、控制论、全息论、计算机科学等综合性的科学课题。大体而论,一般学者应用现代科学知识来研究《易经》,以此论证或描述易理与现代科学的某些结论和定律的相同或相似,只是零星的对比、印证、解释,虽然富于探索性和启发性,但尚未达到方法论和理论上的严格性。应该充分予以关注和重视的是,这种研究已初步有了一些较有系统性的著作。较早的著作据初步统计,有沈仲涛的《易卦与代数之定律》(学灯出版社,1924年)、薛学潜的《易与物质波量子力学》(中国科学公司,1937年)、刘子华的《八卦宇宙论与现代天文》(法文,1940年后由作者本人译成中文,四川科学技术出版社,1989年)、晚近的研究则以L.A. 戈文达(Lama A. Govinda)的《〈易经〉的内部结构:转化之书》(*The Inner Structure of the I Ching: the Book of Transformation*, Weatherhili Inc, 1981年)和马丁·许伯格(Martin Schenberger)的《生命之迷匙——易经生命起源的宇宙模式》(*Verborgener*

Schlüssel zum Leben-Weltformel I-ging im genetischen Code München, 1973 年)最有代表性。此外,玻尔的某些科学研究成果及杨振宁、李政道的最主要的科学发现与《易经》的关系研究如何,值得我们将其作为《易经》的科学研究实例,从方法论的层面上进行深入的分析,重新加以检讨。

由此看来,我们现在已经到了将《易经》与现代科学的相互关系作为一个完整的课题来进行综合性研究的时候了。当代的科学,尤其是物理科学,有一个发展新科学的需要,而各种科学的新思路都趋向寻求一个达到重新整合的重点和基础。在这样一种前景下,《易经》的科学研究显然是很有潜力的。

(四)《易经》的哲学研究与哲学研究方法

从 20 世纪起,西方的《易经》研究者开始对其中的哲学理念有更多的了解。这种了解基本上是从原典的文字研究和历史研究足见引申出来的。而对《易经》与中国传统哲学各派思想关系有所认识还是较晚近的事。

在国际易学里,对《易经》展开哲学性的研究,首先就会涉及如何运用西方哲学的范式和方法及两者的比较问题。我们看到,以《易经》为代表的传统中国哲学,尽管其内涵相当丰富而复杂,在表述方式上却未形式化、学科化,而基本上采取整体性的层层连贯的思维方法。因而,自近代以来,在西方哲学的分门别类的情况下,这种方式就被当作一种哲学研究的楷模来遵奉。《易经》的哲学研究最初就是在这样一种方法论意识的支配下开展起来的。早在 19 世纪初,黑格尔就对《易经》做了哲学评论,但由于并未将《易经》哲学当作与西方哲学对等的思想来讨论,因而这种讨论还是很皮相的。到了 20 世纪上半叶,卫礼贤和荣格对《易经》哲学思想作了较深入的阐释,特别是荣格,他提出“同时性思想”作为《易经》哲学的最基本原理,并认为这是与支配西方哲学和科学的“因果性思想”具有同等基本意义的原理。但由于荣格主要是从心理学哲学的角度立论,未能从形而上学的一般哲学角度来加以透彻发挥,《易经》作为与西方哲学进行同等比较和研究的课题仍只

是初步地提出来而已。

在国际学术界,真正将《易经》提到主流哲学高度,将之与西方哲学进行对等研究,建设性地提出创化哲学、场有哲学及哲学本体诠释学理论的还是70年代以后的事。美籍华裔学者成中英和唐力权是这类研究的主要代表。这种研究可分为前后两个相互关联的步骤:首先是通过西方哲学的眼光来了解《易经》,以西方哲学的架构来显明《易经》。唐力权在其《周易与怀特海之间——场有哲学引论》一书中将《周易》与怀特海哲学加以系统地比较;成中英在其较早的《中国哲学与象征指涉:怀特海、〈易经〉与〈道德经〉》(《东西方哲学》第27卷,第3期,1977年)等一系列论著中,也将怀特海与卦象、太极图展开多方面的比较。随着研究的深入,成中英等人尝试用《易经》来阐释、批评西方哲学,这种阐释和批评涉及了英美分析哲学和欧洲大陆哲学的基本领域。特别是以《易经》对海德格尔的重新诠释有较深入的展开,这种研究方式与前一时期将怀特海与《易经》进行比较有重要的不同。前者主要以西方哲学的眼光来发现和揭示《易经》的哲学意义,后者则力图基于《易经》对西方哲学家的问题做出创造性的回应和重新诠释。

当然,如何将《易经》哲学研究作为一个严格的整体性的学术课题确立起来,尚有许多基础性的工作要做。首先是如何在用西方哲学系统对《易经》做了一系列的阐释和解说之后,重新回到其内在思想系统的基点上来,将内含于它的符号揭示出来,并能与现代哲学相配合,加以发展,使之成为新时代的哲学论题和体系。更具体些说,这样的研究就是要从多方面透视《易经》所包含的逻辑前提和思想方法、透视《易经》所内涵的宇宙意识、价值观念和人文理想。这同时也要求研究者须具有对宇宙、人生、意识、心灵、价值等观念的高度把握和整体认识。

三 当代国际《易经》研究的基本课题

基于以上对西方易学发展阶段和研究方法的分析,我们可以进一步规

划和展望今日国际易学的学术课题及其未来发展前景。

1989年,我曾提出,当代国际化的《易经》研究可以基本概括为十大课题。这些课题范围基于《易经》与现代科学诸基础学科的互动关系而确立。

(一)《易经》的文史研究,或可称之为“文史易”。对《易》本身的历史研究,对《易经》的形成过程作历史性的考察,是文史易最基本的课题之一。这种研究,作者称之为“原点”探寻。《易经》的形成显然经历了一很长的过程。中国古代社会从半坡到夏、商、周是一个文明发生和成熟的过程。在这一过程中,人与自然、人与人及人与自己完成一个全面性的融合。由《易经》所体现的“原点”,既是整体的,又是变化的;既是客观的,又是主体的;既是对自然的认识,又是对人自身力量的发现。由此,人类的各种经验,不断趋于范畴化。人与天、内与外、主与客、体与用,均在一个历史经验激烈的过程中融合在一起,从而形成了《易经》的思维方式。由此看来,由《易》所体现的华夏文化精神的形成不是偶然的,而是由很多历史和文化因素的合力作用造成的。推而广之,文史易的范围可说是很广的,可以区分为文化易和历史易。文化易是基于易而对中国文化各个方面的联系作整体的研究和分析。历史易则是用《易》的眼光对中国整个历史,其中当然也包括易学的历史进行了解,深入把握其内在的意义。易学本身就是一个历史的存在。对易学作历史的了解以及对其发展的历史过程作深入的把握和阐释也是文史易的重点。

(二)《易经》的哲学研究,或可称之为“哲学易”。现代哲学易是基于两方面的认识建立起来的:其一是用哲学的眼光来看《易经》,将其与当代哲学的进展联系起来,从现代哲学的立场来作进一步的阐发;其二是通过《易经》来把握、评估现代哲学。在历史上,《易经》对汉以后中国哲学发展的影响是深刻而久远的。汉魏哲学家董仲舒、王弼等都受到《易经》的影响,而自觉地将《易经》作为哲学经典的是宋儒,其代表人物是周敦颐、程颐、朱熹等。认识到这一点,也就认识到理学建立其思想基础的方法。由于近代以来西方哲学的兴起,通过《易经》来进行哲学的比较研究,以西方哲学来充实、融合、

发展东西方哲学,就成为哲学易的任务和发展的方向。

一切哲学的来源是对宇宙的认识和心灵的认识,面对真实的存在而形成的理念。哲学易把《易经》放在直接面对宇宙本体存在的场合去了解,通过自身对变化的感受去了解宇宙的变化,因而这种了解是创造性的、富于成效的。《易经》的哲学内涵是很丰富的,可以从宇宙论、方法论的角度对《易经》作多层次的发挥,将隐藏在其中的哲学理念发掘出来。

(三)《易经》的科学研究,或可称之为“科学易”。《易经》的科学研究显然不是单纯地用它来解决科学难题或为其发展提供现成方案,因为在知识的层面上现代自然科学已经超出了古代人的历史实践。我们需要进一步做的是了解现代科学的理论及其发展,了解《易经》内涵的深刻的智慧,它的意义结构和运思方法,从《易经》的意义结构和运思方法反过来启发、深化、拓展新的科学研究。这才是科学易兴起的基本动力。在国际上已有一些第一流的科学家,像玻尔、杨振宁、李政道、普利高津等人,他们对《易经》的科学意义做了虽然是初步的却有全新意义的揭示。现在需要有更多这样的科学家和易学家进行“科际合作”,更系统地展开这方面的研究。这样的研究在从事现代科学理论探索时,能同时吸取中国思维的方式,尤其从《易经》的智慧中,了解宇宙,对生命有一种新的体认,从而使其理论结构更趋完善。

今日科学的发展已经走向既分门别类又相互交叉综合的阶段,从现代科学的分门别类的角度来阐释《易经》丰富的内涵,通过《易经》来把握科学统一的基础。科学易的基本目的在于提供现代知识的综合系统,能将不同层面的知识整合起来,形成既各异又互补的体系。科学易还有其实用的目标,这就是了解《易经》的应用价值,即把科学对《易经》的了解使用在技术上,产生新的发明和实际成果。在这些发明和成果的基础上可以进一步开发出工艺易或技术易。

(四)《易经》的数理逻辑研究,或可称之为“逻辑易”。在传统的象数学里有数理逻辑的层次,但其数理化和逻辑化尚未确立现代的形式系统。逻辑易则是重建性的,特别注重与现代数学成就相结合。今天数学已是一门

成熟的学科,包含了“行使主权”、“直觉主义”、“逻辑主义”多元方法的运用,许多地方可以与易学象数相互发明。特别值得重视的是,西方思想和一个形式化的传统,如何借用这种形式结构来发挥《易经》隐含的逻辑结构和方法是一个需首要考虑的问题。

从逻辑的观点看《易经》,《易经》所包含的逻辑、数理系统具有自己的一系列特点,它不像公理或数学那样仅仅靠一二个基本公理或定律的推导来解决问题,在《易经》中公理或定律的运用是不能脱离其形上学基础的,即是说,逻辑与本体论是密切相关的。在经过现代逻辑多元而又充分的发展之后,重新回到《易经》的整体思维的层面上,从逻辑的基础和原点上重新建立更具整体同时又更富有效用的逻辑系统是一项富于开创性的工作。

(五)《易经》的语言学研究,或可称之为“语言易”。中国语言是一座丰富的精神宝藏。对中国语言的构成原理作深入的考察,就可以看出,由取象比类而造字,由平仄清浊而定声韵,由吉凶悔吝而显辞义,由虚实序位而见语法。在这种意义上可以说,中国语言就是《易经》的语言,体现了《易》的精神。《易》的语言特征可以从两个基本方面来了解:首先,它把声音、形象、意义融合为一体,用以表达宇宙的真实。宇宙的真实既是作为变动不居的整体存在,又表现为种种具体的个体。为了掌握这一存在及其具体表现,就成为中国语言形成的根源。其次,中国语言的发展进程合乎易理。中国语言所表达的是自然和生活。对变动不居、变而有常的自然及人的生活所处的环境的真实了解和表达,就成为中国语言发展的基本动力。《易经》所运用的语言与整个中国语言一样,所代表的既是一种宇宙智慧,也是一种生活智慧。中国语言作为一种知识系统和象征系统,是对人类生活的总结,因而对这种语言的深入研究具有世界文化意义。

(六)《易经》的应用研究,主要可以从管理、决策和战略等角度展开分析,或可称之为“管理易”,或“兵法易”。从现代社会科学的观点看,《易经》具有多方面的致用价值,特别可以作为智力开发的工具来运用。《易经》运用于管理的领域,则代表人的行动、决策、组织、领导、协调、沟通的大系统。

自 20 世纪 80 年代初由一批海外易学家倡导的管理易理论和实践表明,通过《易经》来了解管理科学、发展管理科学,比通过管理科学来了解《易经》更具重要性。这也是易学的新时代课题。

“兵法易”是社会科学的一项综合研究,是谋略学、战略学的研究。在今日,世界作为一整体的系统,已经形成一种专门的研究,称之为“世界模型论”。当代世界面临了各种对立和冲突,如何对各种矛盾进行平衡和协调,如何来追求一个能普遍实施的最佳的、人类最好的利益,实现人类最高的价值、从而建立一种日趋正义的、平等的、开放的、互惠的世界体系。这方面,《易经》整体的世界观为人类提供了一种思考方式。直到目前,世界模型论或世界的系统研究还没有形成一个完整的理论基础,而《易经》仍是可能为这种研究提供完整方案的系统。

(七)《易经》的医学研究,或可称之为“医学易”。现今“医学易”的研究领域在不断扩充,中医学易学的关系是一个传统课题。此外,像气功、人体科学、心理咨询和精神分析的某些方面也被纳入“医学易”的范围。

就《易》医关系而论,中华医学的理论基础及其经验归纳方式与《易经》的关系显而易见。中医学的理论是基于或借用易学的阴阳、五行、太极、道等范畴和象数模式而建立起来的,中医学的医疗实践和药物学系统是通过观察物象、测验物性的长久的经验过程而不断完善的。今日中医学发展已到了结合西医建立整体医学的阶段。如何把《易经》作为思想基础,将西医的治疗、诊断、保健、卫生制度纳入中医的系统中,使之构成互补互动的关系,是未来医学易发展的方向。特别是在保健方面,《易经》强调人的自强不息、生生不已,扩充人的生命力。如何发挥人的生命潜力,充分实现人的健康价值,正是易理在气功、人体科学、心理咨询和精神分析的目标。

(八)《易经》的宗教研究,或可以称之为“宗教易”。人类宗教是多元的,但可以从其统一的精神基础来进行理解和阐释。宗教作为主题性的建构,是一种使人的内心世界得以充实和完满的活动。因此,各种宗教应从人类精神内在的需要、功能,以及从它在整个人类生活中的意义来了解。由于

《易经》本身不仅在其起源文化功用上与宗教有关,由“神道设教”体现了一种高度理性自觉的宗教意识,而且这种宗教的设定,其性质和功用是在一个整体的宇宙论上定位的,因此,《易经》可以帮助我们了解各种宗教之间的关系。今日“诸教合一”、“诸教融合”的说法可以通过《易经》来予以深化,因为东西方宗教交流和对话业已成为世界性的文化课题之一。现在的问题是,西方的犹太教和基督教、印度的印度教、阿拉伯的伊斯兰教、东亚的佛教,以及中国的儒道诸教,各种宗教性的精神文明体系,怎样进行交流,它们共同的思想基础和文化目标又是什么?易学史上已有一些意义深刻的实例表明,佛教和基督教可以从《易经》哲学的宇宙论高度来对其基本的宗教精神作深入的把握,对它们所代表的境界做出衡量。从《易经》的观点看,内在与超越是宗教由以确立起来的两个极点或两种基本向度。这使我们接触到宗教里的一个逻辑难题,即如何把超越的变成内在的,又把内在的超越出来,《易经》将其指明为“既济”而“未济”的关系,即是说将两者纳入一个过程中来把握,因此,也可说是超越而又内在、内在而又超越的关系。内在刹那完成,内化后即转向再超越、再分化,这就是易道所呈现的生生相继、循环递进的过程。宗教的安身通向哲学,宗教的不同分化及其历史形成的相互关系非常复杂,但仍可以基于宇宙本体论的立场对其做出整体的了解。

(九)《易经》的艺术应用,或可称之为“艺术易”。中国传统艺术浸透了《易经》的精神,对《易经》的感召力缺乏深切的体会,对中国艺术的神韵和意境就很难作深入的了解和完全的把握。《易经》对中国传统艺术的理论和实践的浸润,犹如水乳交融。很难想像,从中国的文化、乐论、画论、书论中抽去了贯融其中的易理因素,中国艺术理论的架构中还会剩下什么。

20世纪以来,《易经》开始对国际性的现代文学、美术和音乐发生积极的影响。自觉地对《易》的意象进行吸取、利用、认同、改造,催发了当代世界文艺的新思维,使我们有可能对一系列审美难题做出全新的思考。现代“艺术易”已经产生一系列堪称杰出的作品,诸如赫尔曼·黑塞的《玻璃珠游戏》、麦克·凯奇的《变化的音乐》(易乐)、赵晓声的《太极作曲系统》等等,他们都

是依据易理或假借《易经》的象征系统而创作的。这表明,不但可以通过现在艺术来了解《易经》,更可以将《易经》作创造性的运用,应用于现代文艺的评论和创作实践。

(十)《易》的生活应用和民俗研究,或可称之为“民俗易”。《易经》不但是深奥的哲学,须作深入的研究才能了解它、掌握它,事实上亦可作为世俗的价值系统而存在,因而它能够给普通人的日常生活以具体的指导,这就是趋吉避凶,规划未来,尽可能使生活变得平衡和谐。正是这一点使《易经》的发展具有深厚的文化潜力。自古以来,《易经》对命理、风水、星相等影响极大,并积累了大量经验性的文献资料。在现代社会里,对《易经》在生活应用方面的支流(占卜等)及民俗上承袭的一面,我们不必提倡它,但需要研究它,应当从其学术性的层面、从现代学术的立场来展开研究,对其做出合理的说明,因为这种民间生活与民俗的运用是不会停止的,依然还会存在并发生衍变。人的精神活动有其潜意识宣泄的需要,给它一个适当的框架,不使它变成粗陋的迷信活动,这是很重要的。因此,从文化学的观点看,今日国际范围内的“易学的复兴”,除了其以自觉的科学意识从事学术研究的一面,亦有其非自觉的民俗影响的一面。不同的民族对《易经》作民俗上的借用,本身就是一个值得从民俗学的角度进行深入了解的当代易学课题。

通过对国际范围的《易经》研究的历史、现状及其延伸方法和学术课题的多方面的考察,我们可以初步得出这样的结论:易学业已经过一番错综复杂的发展,它在今日及将来相当长的一个时期里,仍可以成为显学。未来易学的重大发展需要有更多的学者的共同努力,尤其需要深入展开多学科的专题研究和综合性的整合研究相配合,多方合作,齐头并进。

《易》的最高目标是“止于至善”,这一目标是当代易学发展的动力。如何使当代易学成为贯通古今、融合中外的更具整体性的哲学体系,又如何开拓 21 世纪人类文明的智慧和思维方式,更是当代易学者必须紧迫面对的历史性的和划时代的学术挑战。

易学讲演录

一部《易经》观天下

- 一 《易经》——东方智慧之学
- 二 大心而观之观天下
- 三 儒、释、道、理学、《易经》
等五家之观
- 四 下观而化的人生智慧

一 《易经》——东方智慧之学

今天我要讲的题目是“一部《易经》观天下”。当初我想要讲这个题目，是因为有很多人土对《易经》有兴趣，但到底大家要从《易经》得到什么东西？《易经》又到底是怎样的东西？它为什么吸引大家？有许多问题需要探讨。我今天想从一个文化快速变化时代发展来看问题。现在东方、西方都面临着一种急剧的改变，人类要找新的命运、新的生活方式，国家要找新的出路。那么在这个多变又必须变的时代，必须有智慧对宇宙、人生有特别认识，而《易经》就是一部了解宇宙及人生之智慧之学。假使我们能够因应社会、时代的需要来面对《易经》原来的面目，把《易经》原来的精神合理发挥起来，帮助我们找回自己的路线，那么，小从个人，大从社会团体国家至全人类，均将受益匪浅。

事实上，《易经》研究在每个社会都受到欢迎，我在美国有二十多年，开始从事教育工作，在大学里讲授《易经》，我的感觉是在西方的欧美地区，虽是经济很发达的国家，可是人的生活有一些问题没有获得解决，事实上正因为工业经济的发展，新的问题接踵而至，所以要寻一个平衡和谐的人生，追寻心理、生理的宁静之和諧，反而更需要追求东方的智慧，基于这种情况，对《易经》的研究，在西方反而是非常受欢迎的。在开始时《易经》研究是有局限性的，因为西方要透过翻译才能了解《易经》东方智慧之学。所以西方人所费的时间要比东方人来得多。但是，西方人的兴趣与努力也很值得赞赏。

过去美国在一年中只有一二种《易经》翻译本，而今在短短七八年间，每年就有四五种新译本。由此可知，人类面临的重大关键，是如何把生活条理化，对世界产生新的认识，找到新的路线，然后，达到生活最高境界。那么《易经》本身是智慧之学的书，它的普遍性已经得到证实。《易经》不只是属于东方的中国，也是属于全世界的。

1985年，我参加了在加拿大举办的五年一次的有关世界哲学的会议，

有 3000 多个来自世界各地的学者与会。在过去一百多年来,很少有东方人参加,此次我主持重大的圆桌会议。大会主席 Cauchy 教授告诉我,这是第一次由东方人来主持这种大型会议。这个新的时代,东方文化与西方文化能够平等的交流,那时候我突然觉得今天似乎进入了所谓“同人于野”的时代,那个气象正是大家共同追求的人类理想,中国古老的《易经》,可作为人类共同理想之基础,建立全世界文化之基础,从中可以寻求文化群落间相互补充的条件,找寻彼此充实的因素,从而产生相辅相成的世界。

为什么一部《易经》能够观天下?何谓《易经》?《易经》可以用来观天下?怎么观?何以观?观《易经》有何好处?

二 大心而观之观天下

《易经》是从历史经验所发生的。目前,大家手中的《周易》,是有历史渊源、背景的。

《易经》分为三易:周易、殷易、夏易,即所谓周易、连山易、归藏易。其三易的关系,发展细节因时间关系无法详谈,但与中国文化有关系,例如夏朝文化建立在一种开山辟野务实努力的基础上,大禹三过其门而不入之勤劳精神,即其代表,天地山野文化的认识、体验是其特点,故连山易为夏朝文化。商朝则开始定居发展农业文明,出现了家庭城邦之制度,此以农业文化为背景,以土地为根据之归藏易,说明大地的包含丰富资源的精神。周朝包容夏、殷文化又加以创新,《周易》之周,为无所不包、周全、周详,所以周的精神是融合的精神、包含的精神。为什么叫做易呢?易之观念源于人对宇宙天地万物之体验。换言之,易是活生生的经验,易的开始是从生活而来的,是从与自然、万物密切接触的经验而来。是人类对宇宙万物认识之考察而来的。认识与考察就是观的意思。《易经》这部书之原始状态就是对宇宙的认识与考察,同时也非一时而得来的。宇宙是万象纷呈,而产生易之图象、形象,是经过很长的时间综合凝聚的。换言之,先要有一种广泛的认识,才

能凝聚简约的符号。故孟子曰：“博而约。”

由伏羲氏到夏至商、周，由历史角度而言，是经过钻木到畜牧才进入夏商周之农业文明。由伏羲氏画卦到八卦演化到六十四卦，其时间经过一、二千年，其发展关键在于认识与考察，体验到万物万象，把它简化表现为八个符号，其努力的成果，就是所谓“观”的精神。观事物在时间空间中的演化，归纳于八种符号，并有密切关系。它代表着事物的不同力量、性能，及其事物间的相互转化、会通，相辅相成，形成整体内在秩序。观察由外的形象再至内在的真象，由静的形态观察到动的状态之过程，用心观察深刻的认识与体会是属整体性的。用整体的心胸去观察整体的宇宙现象，那么才能掌握宇宙的形象，变化呈现八种符号，而凝聚成太极的概念，由太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，需要经过长久的观，深入体会与思考。到了八卦其观已非常成熟，《系辞》曰：“伏羲氏观象于天，观法于地”，乃为观象的方法。从《易经》之观，我们要学会把心胸扩大，“大心而观”，放眼，敞开胸怀，没有私心、私欲、私见，使宇宙整个全体呈现于眼前，可以兼容任何事物。例：到外国去观光，其“观光”是由《易经》而来的。《易经》有《观》卦“风地观”，表示能够敞开胸襟，自然去认识一个人所处的环境。所以《观》卦的卦象，风在地上行走，其风是自然、灵活、广度的，由此而能掌握细微的事物。

《易经》的观，由空间而言，观外面的形象，掌握形象之间关系，观象于天。因为整个世界是由形象所组织，现象在一个大宇宙象、法里，人所了解的天地里。八卦代表八种自然现象，但我们只观到八种现象是不够的，还要知道八种现象之联系、转化，以掌握它们的关系。其一是掌握它们的整体性，其二是了解宇宙的基本形式之“法”。所谓“法”，就是规则，现象及其变化发展的规则，其所谓的“法”实为相辅相成的关系。是基于何种条件则要去“观察、思考”。再者时间发展有其终点，我们所观的不只形象关系，而是要注意他们开始的点，动态来源，察微细起，所谓“一叶知秋”，由细微观察为动态的观，小处观大处，大处观细处。例如大环境不好则影响到个人，所谓“上梁不正下梁歪”，都是由明显而观细微的。

《易经》是观而来的,由观考、观察而建立之宇宙理念,由观的理念而八卦能掌握世界的整体性之每部分的变化关系法则,由此处来讲,《易经》为宇宙论。八卦所显象是个宇宙图象。了解《易经》则要从观的经验、生活的体验去认识,若没有掌握此重点“观”用功夫,那么,对《易经》可能说就没有全部了解。

《易经》源远流长,经过那么多年,有很多注疏,关键在于了解《易经》之“体用”。所谓《易经》的“体”,为宇宙论、宇宙学。它所显现的是宇宙图象。有了宇宙图象其用无尽,依每个人所需要而决定。例如《易经》可作为占卜之用,其占卜过程,是依图象而作为解答依据。假如没有图象则因无法依据而断其吉凶。要占卜成立,则要假设参考系统,那么六十四卦则是很好的途径,若没有宇宙图象占卜也就不能发挥作用,故占卜是《易经》之用而非《易经》之体。《易经》不只有占卜之用,它还是有其他用途。例如民间所流行的五术:山、医、命、卜、相,都是《易经》的用。中医诊断四诊中之望诊,就是最具体的呈象——“观”的含意。

《易经》以阴阳两个观念为基础;所谓阴阳的基本概念,实来自对自然现象之长期“观”察,是对错综复杂的变化万千之各种自然现象的抽象,阴阳概括的是相互对立又相互联结和消长着的两种物质现象及状态。例如:寒热、刚柔、上下、左右,都可以归为阴阳这对相对性的概念。阴阳之间运动变化规律,即阴阳的对立制约,互根互用、消长平衡和相互转化。换言之,一件事可正反两面,而“观”则知主动被动之观念,就《易经》之“观”而显抽象,具有如下三点观念:

(1) 能观察事物的整体性。

(2) 观要从原始的统一、分成二来观,了解其对立性。

(3) 了解正反之相对及相辅相成而产生新的事物。《易经》所观的就是一而二,二而三之间关系。老子曰:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”要了解一生二至三生万物,则由“观”了解《易经》真正内容。所以《易经》的图象非静态的图象,而是属于动的图象,动的变化系统。换言之,《易经》就是

变化哲学,《易经》是宇宙论。宇宙学包含时空,则时空就是变化的关系,那么能够掌握时空来作推衍与思考,就能达到我们所运用的目标。

三 儒、释、道、理学、《易经》等五家之观

在历史上,受《易经》之“观”所影响的,可从道家、理学家、儒家等来说明“观”,“观”与《易经》之重要性则由不同的作用来影响人类的学术及文化、生活。历史上,道家是古老的。《易经》对道家的影响;以观之立场而论,道家很善于掌握《易经》的观之方法、经验;老子曰:“常无欲以观其妙,常有欲以观其徼。”所谓“观”,老子所观者是看事的整体之变化,无欲即是没有自己的私心、私欲,这样就可了解世界之道,此道非指一般之道,而是宇宙天下之道。基于“观”作为了解老子之道之妙,能观万物之整体、转化、归象、归于何处。而老子曰“有无相生”,但要了解有无相生,就必须了解“观”,所以必须“无欲观其妙”,了解万物循环、发展为《易经》之道理;所谓“否极泰来,泰来否极”。此观为中国人的智慧,掌握整体各种事物的变化。甚至庄子也能观,他在河上观游鱼,觉得鱼很快乐,把自己投射在事物上,能够体会鱼游的快乐。真正要了解事物,包括鱼之类的小动物,就要如何去观、认识,换言之,要把自我打开,用整体的我,去了解整体的事件、对象,如此才能产生更多的了解。

儒家之孔子也能够“观”,孔子受《易经》传统的影响,《易经》所强调的就是生生不息;君子以自强不息之道,儒家所认识是创造精神,要发挥自我的潜力,但要发挥自我的潜力,则要“知我”、“知人”。所谓“观审”,就是对自己的观察,以此心体彼心,就能产生仁的胸怀;“己所不欲,勿施于人”,就是“观”的结果。儒家最善于观察人性的优缺点,这样才能改进、再发展;“君子之过如日月之蚀”,如有过而不要怕改进,就是观的思想。曾子曰:“一曰三省吾身”。儒家以人性去观,观察人性,掌握人性,然后做人做事恰到好处,最后才能掌握人的情感及道义。

宋明理学之“观”思想也十分发达,他们观理、观气。天下之理,不观就是不知道,观理就是从具体事物之关系而了解。何谓理?理就是事物的结构,内在之持续,所以要了解事物,首先就要去了解、摸索它。所以“观”,就是要寻找存在的理由,存在发展的持续,这就是所谓之“观”,即穷理就能致知,由观能得知识、智慧。除了观理外,还要观气,因为宇宙存在是一个持续,也是一个动的状态,而所谓动就是气。气是看不见的,也是看得见的。气是无形的,也是有形的。因为气就是能力,气既是物质也是精神,因为精神与物质不能分开,是属于一体的。精神是超越的能力,而物质是粗糙、凝重的能力。例:中国之中医所谈“血气”,它是一体的,是相关联的。例如头痛时也能从脚处着手,而达到调节功能。所谓“观气”是很大的艺术,气包含过去的因素,气之动力指向未来发展。换言之,观气能察往知来。而“理学”发挥《易经》观的精神,因为“观”,就是观察过去的事情,观气能知过去的纹痕,发现、认识未来。观气就是《易经》科学的应用。事实上,目前所流行的看相,就是在观气上之掌握,进而掌握相,而能够察往知来。由此得知《易经》哲学思想也影响理学基础。

佛学观的思想即用心来观,心是宇宙的缩写,包涵宇宙真实本体的存在,用宇宙来观宇宙即能了知天人合一。中国《易经》哲学讲究的是人与天之合一,特别重视心灵层面,因为人身有很多的烦恼,如何来寻找根源解脱它,把新的功能发挥到完美的境地,乃佛学沉思、反观自我的路线,若要了解世界种种的因缘,进而了悟生老病死,此即观之基因。是故佛学观生老病死,道家观三佛大帝,再进一步发挥到以心观心,即是大圣佛学,了解宇宙本身真象是一个没有心机,一个空而已,它不着形迹、执着的境界,此谓真体。万象只是一个幻化,首需掌握真象,真象不妨碍假名假体,一心三观即能透视真假,无名有名之相对应,方符合于中道。一念三千是佛学境界,也是观的发挥,它影响甚巨,包含了禅宗、密宗等等在内,因时地不同之需求,产生不同的境界之要求,而终能将观之异融溶而为一,汇为整体之观,亦即《易经》思想哲学之发挥。

四 下观而化的人生智慧

《易经》之观的思考、观察、方法,不但让我们了解《易经》的符号及内涵整体,而且经过长久观的体验影响中国整个思想主流,对人影响至深,促人了解人性、宇宙,甚而解脱,寻找宗教的归宿。宋朝赵普有一句话:“半部《论语》治天下”,半部《论语》之所以能治天下,是《易经》之宇宙观为基础,发挥《论语》对人的至深观察、德性的要求,就能符合实际的做人处事行政的法则。进一步了解《易经》在各种层次的运用,或许就不用半部《论语》治天下了。所以《易经》的观是从生活中体验而来的,在掌握宇宙整体和判断事物中去认识。

《易经》是观察宇宙之学的书,认识《易经》,首要条件就是认识自己及周围环境与宇宙,从实际生活中去认识、体验正反二面,抓住《易经》的内涵,形成《易经》的实定位。例如圆形代表整体,观察宇宙则要整体,它能够为我们所用,产生影响力和魅力。因为《易经》掌握整体当中的阴阳变化,老子曰“有无相生”,就是以阴阳相对性的概念来认识自然现象,探求自然规律。阴和阳两种相反势力的相互作用,是宇宙形成和产生万物的根源。《淮南子·天文训》在探索宇宙的起源时认为宇宙“始于虚廓”,“宇宙生气”,清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地。清妙之合专易,重浊之凝竭难,故天先成而后地定。从太极生二仪,二仪即阴阳也,亦即天地,天为时间,地为空间,天覆地载,万物悉备。万物莫贵于人,人则为三才之一。从天地人,二仪生四相,即是四时或四方,产生时空之地位,在西方称为“迭卡尔定位”。四相而五行,五行以土为中心,木火土金水,由于五行之间的相生、相克次序不同,联结成一个整体的动态平衡而成为一种抽象的宇宙观和方法论。“盖造化之机、不可无生、亦不可无制,无生则发育无由,无制则亢而有害。生克循环,运行不息,而天地之道,斯无穷矣。”六爻为重卦,并非单纯地产生的,例如:观由重卦而来,代表天地人,天地人由观察而来,大环境影响小环境,卦

里就有一体、二仪、三才构成八卦的中心思想，乃由观察而来。为什么要重卦呢？因为需要将自然符号转为人文的符号。人进化更繁杂，八卦不够用，重卦八八比卦，在重卦中，三才之关系在八卦体系有八种不同的境域，六爻为三才之不同定位。从天地之间，六合之内，不离于五，人亦应之。七者为复卦，宇宙间一切事物均存在着发生、发展和消亡的自然规律，任何事物衰退至极点，必然逐渐得到恢复，故《序卦传》曰：“物不可以终尽，故受之以复。”《复卦彖》曰：“七日来复”，一元复始万象更新。八卦，是以阴爻阳爻组成三个爻为一卦的八种不同排列组合，象征天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象，取名为乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦。九为九宫亦即《洛书》。《洛书》说《卦传》曰：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮，”为五行的后天八卦。十为《河图》，《河图》表为对立的、平衡的先天八卦，河图之1、2、3、4、5为生数，6、7、8、9、10为成数，九还原到一时，回到原点，则代表生生不息。由观而言，一到十则包含着整体的内涵，认识宇宙不能只由表面而知，并须从内部的结构关系、本身的分化与整合的关系，从一之太极至十的《河图》看出来。反过来看，从十之《河图》，从九之《洛书》到八卦，到七之七日来复，六爻之层次，五行的运转，四象之虚化，三才之轮廓，二仪对立制约，太极一体。用此观其动静，事物之关系、前后发展非常清楚。

《易经》提供给我们什么？由观得知，《易经》教我们去观这个宇宙，掌握事件。如何去掌握？就具备观的能力与智慧，了解所处的世界，由小而大，小可由人心、家庭而渐大而至社会、国家、世界、宇宙及自然。我们不能像伏羲氏圣人那样用几千年的时间来观、重新归纳，所以要运用《易经》观的智慧，把它已经存在的宇宙图及本位论，投射在我们所认识事件，产生智慧，这就是观的智慧，是《易经》的用处。

一部《易经》观天下，观天下就是我们能够把《易经》智慧投射于日常生活当中，给我们生活带来一些灵光、显示、启发，引导我们意向和行为，使我们能够认清我们的处境及问题所在。《易经》的宇宙观经过长期与整体的经

验,为很多事情的决策奠定了基本方向。我们必须掌握《易经》本身的意义,投射到事物于中而产生决定,所以《易经》的宇宙观是观天下的基础,观天下非指旁观,而是知道世界的整体性,立天下之大业,断天下之大疑,观天下而治天下,修己而成人,立己以立人,达己以达人。

一部《易经》观天下之目标,在于了解变化之重要性,作为人生哲学的理由,了解为什么要研究进而发扬《易经》。最后以下面几句话与大家共勉之:

“展开心胸观察事物,变化气质成就事业。”

《周易》天地的探索

- 一 前 言
- 二 科学为何产生在西方?《易经》为何产生在中国?
- 三 《周易》思想的起源与发展
- 四 《周易》的四种应用
- 五 《周易》天地的精神内涵
- 六 探索《周易》天地变化的四个门径
- 七 易思的五个内涵
- 八 结 论

一 前言

今天的时代是变化多端的时代。这个变化是由很多因素所引起的,而且造成变化的力量越来越强,所以变化、改变、革新都是这个时代的主题。尤其今天是在一个世纪之交,我们不免对过去历史的足迹有些回顾,对未来的方向有些瞻望。所以在这个情况下,我们不能不对这个变化中的时代、时代中的变化有所警觉。我们用什么来了解这个变化呢?用什么来掌握这个变化呢?用什么来参与这个变化呢?我想没有一门学问比变化的学问更重要,《易经》就是一门变化的学问。

二 科学为何产生在西方?《易经》为何产生在中国?

当初《周易》的提出,从发展的历史可以看出,它也是变化时代中的一个产物。我研究《周易》有一个基本的出发点,就是在于了解为什么只在中国产生《周易》,而在世界其他文化当中没有产生《周易》。就像西方人常喜欢问一个问题,为什么现代科学在西方产生,而不在中国产生?我也问西方一个问题,《周易》这本书,这样的思想,这样的哲学,为什么在中国产生,而不在西方产生?对于这一点,一个很简单的回答,就是因为在中国,现在我们透过各种考古资料、地下文物的发现,透过古代历史的研究,我们可以了解中国人发展《周易》的道理就在于此,是因为中国人能够广泛的、正面的去观察一个全面的宇宙,全面的天地,全面的世界。由于中国人处在一个比较开阔的环境,一个比较平稳的生态里面,所以有这样一个机会,能够和大自然亲密地交互影响感应。而在西方呢?由于处在狭窄的生活环境和非常激烈的生存竞争环境中,所以没有这个机会。以这个眼光来看,是中国环境的得天独厚,让中国人有机会找到一个深刻的关于宇宙变化的哲学——《周易》。

因为没有时间来跟大家深入讨论这个问题,所以我只能简单地讲,我们必须重视在西方的两个传统,一个希腊的传统,一个希伯来人的传统。希腊的传统因它在地中海地带,在古代由于谋生不易,必须要跟海洋搏斗,必须要航行到远方去谋生,去移民,所以它观察的宇宙,是另外一种宇宙,是一种生存竞争的宇宙,是要用人的智力去战胜自然的宇宙。所以它的文化精神就是一种理性的、分析的思想,所以西方很多的传统,都是人类宝贵的文化传承。但是他们没有更多的时间和空间,来更深广地去认识宇宙中的变化,对变化的含义加以更深刻的反省,所以在希腊的整个思想当中,我们所看到的是追求不变的真理,而不是在追求变化的真理,是追求现象后的一个不变的原理,这可说是西方的逻辑的精神,是科学精神的一个开始。

希伯来人位于现在的中东地带,所经历的遭遇与历史,可以说比希腊的人还要严酷,因为他们面对各种不同种族的竞争,可以说是处在生死存亡的环境中,为维护民族向心与同一性,非常强调对上帝耶和华的信仰以及自身种族为上帝选民的独特性,所以希伯来人的历史就限制在人格神的信仰之中。而在人格神的信仰之中,一方面发挥它的长处,让人能够有信念,让人能够对自己的命运有信心,可是也让它丧失了、缺少了一个张眼看世界、开怀看人生的机会,这是它的优点,也是它的缺点,因此希伯来人能处恶境而能生存,但又封闭,以自我利益为中心,往往不容于人,但他们却看不到自己的限制性,每样东西都有相对的另一面,所以在这种情况下,我们可以说中国的《易经》思想,是基于中国人在比较温和的、比较具有生命力的文化环境之下的一个产物,使人能够有更深一层、更多更深的机会去认识宇宙,去创造一个人与宇宙的交互感应的一个人文世界,这就是《周易》的精神。所以《周易》哲学的起点,就是人跟宇宙的一个密切认识的交流,它的终点也就是要求人与自然宇宙有更深一层的密切认识和交流。那么今天我们说“周易”两个字,显示出它是发展中的过程,《周易》的“周”字具有两个意思。一个意思是代表一个历史上的发展,因为《周易》是到周代才发展出来的一个《易经》体系,现在我们叫《周易》,另一个意思是“周遍含容,无所不包”。由

此两个意思,我们可以知道《易经》在《周易》之前还有其他有关变化及宇宙变化的自然哲学的体系变化,包括有夏易、殷易、商易,事实上还要更早,这可从《易经》的《系辞传》看出,它把《易经》的起源追溯到伏羲氏时代。

三 《周易》思想的起源与发展

两年前我到内蒙的赤峰去做一些讲学活动,也有机会看到那个地方的文物,我发现除了我们所熟知的周口店、安阳、小屯这些已经知道的文物之外,还有在 70 年代于山东、江苏、浙江所发现的文化遗址,在内蒙也有另外一个文化的遗址,叫做红山文化。赤峰文化事实上就是内蒙古红山的翻译。红山文化的特点就是重视“羊”或“龙”,那边挖掘出一条玉龙,推断在新石器时代的早期,可能是在纪元前 5000 年的时代。赤峰还有一个特点就是羊群繁殖在草原上,“风吹草低见牛羊”,你在那儿可以看到大漠上草原的风光,在那里了解到“羊”的重要性,因为当地的蒙古人和汉人,事实上把羊当作他们的生命。羊是由畜牧时代过渡到农业时代的重要动物,后来有了跟羊在一块的牛,羊可能比牛还更早成为人的家畜,但羊又是来自草原与山区的产品,所以它的重要性在它提供人类文明进化及发展的资源基础,它又带给人们有关价值的灵感。因而羊的家畜化可以说是相当重要。中国文字中的价值观念事实上是以羊为中心的。在考察中国字的时候,不管是现在的隶书,或是早期的甲骨文,只要是跟羊有关系的字,都是好的字源,美是不是好的?善是不是好的,义是不是好的,祥是不是好的,君是不是好的,有样子是不是好的?伏羲的羲字和羹字基本上来源都是羊,查字典时可以看出跟羊有关系的都是好的,都是人类所重视的东西,都是人类生活赋予极高价值的东西。伏羲能把羊群变为家畜成为人类生活的依托,我想这在中国古代文明发展中的重要意义是明显的,所以从这角度上来说羊与伏羲的传说也不是空洞的。从地下文物、古物所发掘出来的资料来看,伏羲氏作为一个早期部落,为华夏文明进行了一个定位,所以从这个意义来讲,伏羲与羊文化有密

切的关系。再从红山之龙的关系来说。龙的传说也是很早,至少在五六千年之际,龙的头像羊,似乎和羊文化有密切的关联象征。龙能够在天上、地下、水中、陆地都能够存在,就代表着变化的象征,而羊代表人的生活形象:群居以求繁荣,所以这两个动物(一个实际存在的;一个在想像及理想中存在的。)就成为《易经》发展为变化哲学的物质基础。所以我说中国文化,以易文化为基础,中国的文化是易的文化。易文化开始很早,可以早到五六千年,它的含义也很深,包含了民族对自然宇宙的认识,也包含了各种不同民族的一种融合,由于包含这两种意义,所以《周易》哲学在中国的传统,可以说是非常的源远流长的。

《周易》在中国历史上表示它的发展,而它的范围里面代表周普。事实上周代文、武、周公立国的实质就是周延。因为周朝继承了殷商,又扩大了更大的范围,融合了更多的民族,所以“周”字的定义,也就从一个普天之下的观念产生,所以《周易》这个观念,可以说是对宇宙变化的认识 and 人与宇宙的交涉、交互影响所产生的一种广泛的、关于宇宙的哲学。说到这里我特别要强调的是,这个时代是一个融合的时代,一个沟通时代,又是一个变化的时代。所以《周易》这本书的重要性也要浮显出来了,事实上我现在不把《周易》当成一本书来看。至少在近二十年来,《周易》文化有了非常广泛的流传,受到直接、间接的更多的重视。我们先从国外说起,《周易》这本书在17世纪末、18世纪初经由耶稣教的一位传教士介绍到西方,影响到德国的哲学家莱布尼兹,莱布尼兹看到《周易》的方位图,(事实上他没有看到这本书,而是从传教士的通讯里面知道《周易》这本书)知道它的内容,知道六十四卦的方位图,大为震惊,认为是证实代表他最具有发展的哲学精神之所在,因为他希望能够建立一个普天之下人人都可以沟通的语言,人人都可以接受的一个思想。而这个思想、这个哲学希望能促进人类和谐相处,促进人类的密切交往,所以他看到《周易》哲学有这样的精神,大为佩服。事实上也很可能在他的后期所提倡出来的所谓玄学,形上学,我们叫做单子哲学,可能受到这样的影响。他的基本观念叫做先天的和谐观,其实就是《周易》的“乾道

变化,各正性命,保和太和”中的一个太和观念,因为宇宙的开始是和谐的,宇宙的最后理想也是和谐的,所以这可能是《周易》哲学对西方哲学的影响,但是这个影响并没有持续下来,《易经》这本书当初没有马上翻译出来,到18世纪,拉丁文翻译了一部分,后来最早的完整翻译本,据我了解是法文译本,到19世纪才有英文翻译本,到了20世纪才有德文翻译。现在英文里面最流行的是从德文翻译本转成的英文翻译本,这已经是1960年代的事情,可是在过去二十年,英文翻译《易经》的书,据我统计已经有三十多种,短短的二十年已经超过了过去二个世纪的研究。为什么会有这样的现象?这是因为西方人也开始了解了变化的重要,了解变化中所包含的各种意义。变化代表可能性,代表生机,代表参与,代表沟通,代表一个新境界的建立,代表人的创造力。由于这种认识,引起西方人的注意,事实上这种注意不仅是为了理想,也是为了一种测验。

今天在大学里面把《易经》看成重点哲学来做研究,是我在70年代把它提出来的,所以现在以美国来说,《周易》已慢慢受到很多哲学系的研究所的容纳,这可以说是一个很重要的发展。还有一个更新的消息,美国的战争学院过去只学习《孙子兵法》,现在也要学习《易经》,这是因为《周易》代表了预测思想,是一种有高度运用性的学问。在这里我还要说明,为什么西方研究《易经》的热潮到现在还是方兴未艾,在中国大陆或是其他地区,我们也可以看到对《易经》研究的兴趣,有人叫做《易经》热。这个《易经》热是在1980年代后期开始的,也许我个人也助了一臂之力,1988年在济南山东大学举办一次国际性的《周易》研究会,我被邀请去做主题演讲,那时我就特别提出《周易》所具有的世界性、时代性受到大家的重视,从那时候起差不多在中国大陆每个地区都有一个《周易》学会,而这个《周易》学会受到学者、民间以及商界三方面的重视程度令人吃惊。举个例来讲,在山东他们在山东大学成立《周易》研究中心,在泰山的北麓建立一个旅游区;在河南安阳地带,由于羑里这个古城发掘,建立“羑里周易园区”;在广州有另一个纯粹商业团体,在广州附近某地,买了有一百多亩土地,建立一个“周易公园”,由这些可看

出《周易》本身在中国人心目中的重要性。为什么重要？也不外乎我刚才所说的几点，因为大家要追求和谐，要追求沟通，要认识变化，要参与变化。基于种种对时代的要求，基于种种所面临的问题，《周易》虽然是本古书，但它的意义很新，所以在这种意识之下，《周易》的研究，也就广泛起来。简单的说《周易》受到重视，第一是因为现在的时代需要《周易》的精神，我们处在一个多变的时代，变化是宇宙的本体，而今天更是一个多面、多层次改变的时代，变化的时代中《周易》的发展性更大。第二因为需要沟通，《周易》即一门沟通的学问，因此《周易》在这方面来讲，也是具有吸引力。

四 《周易》的四种应用

在这里我来做一个小小的结论，再言归正题，《周易》有四种作用，以探索来说，

第一，作为修身进德的典籍：这里我们不能把《周易》看成只是占卜书，稍后我会谈占卜的原理，但是我们不能看成只是占卜，因为从它的发生到它的最后结构，我们都可以看出，《周易》本身所包含的层次，是渐进多面的，而最重要的一点，就是《周易》它代表一种促进人能够发挥自己、认识自己、能够参与天地和人的交互影响的关系，它是为发挥人的智觉或创造力、或者思想的工具。所以它是一种进德修身的典籍，而不只是占卜之书而已。我们并不是指它不可以做占卜之用，而是说它除了占卜之外，它更是进德修身的典籍，以易修身。

第二，作为沟通的工具：我们可以把它当成沟通的媒介，以通消息和观感。何以说呢？因为《周易》它所强调的是变化。变化是事和事之间，物和物之间，人和人之间，过去和未来之间，内和外之间，都有一种关联，这种关联是基于共同的宇宙语言、共同的生命体验来达到的，所以在这种意义之下，以易会友来建立人与人的和谐关系，那是非常清楚的。

第三，以易修业：这个作用也是非常重要，可能过去比较不太注意这一

功能。修业就是用《周易》来发展自己事业的方法。因为《周易》可以作为经营管理之用,《周易》所掌握的是一种系统的功能,我们可以叫做变化管理(就是能够知变、应变、通变)。今天在事业中,很多不外乎是公众事业或者私有的企业。从私人的企业来说,所重视的是市场,市场是变化多端的,是变动不居的,怎么去应付变动不居的市场,是不是要做市场管理?做市场管理是不是要掌握人事?做出正常正确的判断,掌握机动所涉及组织方面的问题,领导方面的问题,与分配配合的问题,人事协调沟通的问题等,这都是与管理有关系的。《周易》谈的就是如何把这些问题打通解决,能够明于心而行于事,运用于掌上,这就是我说的以易修业。其他如公共行政、公众事业的重点也是一样,在于如何去掌握群众,服务群众。一位公众人物不管活跃于政治或其他方面,要创造好的形象,是不是要以身作则,是不是要解决各种人的问题,做出较好的判断?《周易系辞传》曰:“正言断辞”,说明说出很好的话题,做出较好的判断,都要有一个处理事物的能力,而这处理事物的能力,要能够合乎中正之道,中正之道也是一种正义之道。我认为这是公众人物、政治人物所要的,所以《周易》在这方面来讲,它也提供了一个体系、一个标准,这是以易修业的重要。

第四,以易平天下。我们把它配合《四书》中的《大学》这本书来讲,在上一次演讲中,我提出一部《易经》观天下,“观”的重要性,是帮助我们了解世界,了解天地、乾、坤、阴阳、刚柔的关系。但是我们了解之后怎么样?了解之后就要去做,就要去行,要去表现参与,也就是自己要投身其中,发挥一种创造性的力量,来转化改变这个社会,来影响时代,使它走向一个更好的未来,这就是人可做的贡献。今天“周易学会”在这一方面可以说已经发挥了力量,在各种污秽、嘈杂的气息声中,能够提醒大家,什么是正道,怎么去修身,怎么去修业,怎么去会友,怎么去实现人生真正的潜力,去为人與人之间的关系定位,人跟自然的关系定位,这都是这个时代的课题,这都是《周易》它可以做的事情。这样做能为这个社会、为这个世界带来和平、和谐,所以叫做平天下。平天下并非以武力去征服天下的意思,而是以“德行”去转化

天下。平天下是以个人影响力、个人的德行风范、修养、品质提高社会品质，提高生活品质。怎样以个人的德行、个人的事业、个人的言行来表现及提升品质？《周易》讲“言行君子之枢机”，言跟行是一个人的表现，表现在哪个地方？就是你的说话，就是你的行为。你透过合理的说话，合理的作为，你就可以影响这个世界。不管影响大小，不管名利，只要用实言实行来实现自己，这个就是平天下。每个人都可以平天下，所以我们归纳说，《周易》它具有这样的功能。

五 《周易》天地的精神内涵

今天讲的题目不管是“探索周易的天地”，或是“周易天地的探索”，我主要是想从几方面来跟大家讲，刚才我已把《周易》的意思跟大家讲了。天地在这里是什么意思？我想跟大家稍微表述一下，事实上天地不只是我们看得到的宇宙，经历到的宇宙，它不只如此，它是活的宇宙，是一个变动的宇宙。天是动的整体，你可以把天看成整个时间的过程，整个宇宙的生命就叫天地，天又称为乾，这是精神上讲的乾（乾道）。天是整个宇宙创造发展之道积极的创造力，一种动态创造力，一种生命力。地是跟天同时配合的，我们可以说是天地一体，来于一源。地是一个发展中的空间，发展中的平面，地就是一个依天而起实现出来的成品，它代表与天道所配合的地道的实际生活环境。天就是大环境，地就是小环境，天就是宇宙，地就是地球，含着太阳系。所以我们可以把天与地从各种角度来加以了解。我这里要特别提出，这个天地有一种意思，它代表乾和坤两种精神，一种是刚健的、积极创造的精神，刚健以《易经》说，是指自动且最圆的天，它有能有光，使这个宇宙成为活的宇宙。地呢？地就是一种至顺、极柔和的空间配合而实现的成品，它是表现天的力量的载体。地道是非常重要的，它是我们的生存空间，天道是生存的能源，人是生存空间跟生存能源中的一个产物。万物之灵是各种物之中最能表现天道与地道精神一个产物，它结合了天道与地道。人是结合天

地而生的,是代表天地的持续的创造力。天地是你个人实现的生命境界,天地就是个人的生活境界,每个人的天地都不一样,从这意义来讲,我们虽生活在同一个天地里面,因为个人实现的程度——不管是进德修业、会友或平等之下这几种角度来看——都不一样,每个人的工夫也不一样,当然每个人的境界也不一样。虽然如此,但是都可以做到最高的境界,那就是天地乾坤的创造,就像我们看到天地,那样好的境界,那样至和至顺地生化出来,永远在创造世界。

那是一个根源,一个唤醒。人由于在天地中产生,他具有实现天地创造的潜力。但是他能不能做到,还要他的自觉,还要他的努力,还要他的投入,还要他不断地去修持,所以这个就要看每个人的造化,每个人的功夫了。这种生活天地,每个人都不一样,但是每个人都可以做到最高的生活境界,最高的真、善、美的境界,一个活的境界。怎么去做呢?就在于你能不能掌握《周易》的精神,能不能去探索《周易》的天地,能不能在你的天地当中去发现它的精神,去掌握天地的潜力,去发挥天地生生不已的创造精神,以至自强不息,厚德载物,这些都是天地的精神啊!而且天地不远于我们,天地就在你的面前,假如能够去认识它,它就是一种力量。假如不自觉,沉溺于一种无知之中,那你的天地就很狭小,所谓“坐井观天”。

六 探索《周易》天地变化的四个门径

今天我们所处的这个时代是个科技的时代,甚至于有人在讲,我们已进入讯息科技的革命,我们要走讯息高速公路。今天在美国、在中国台湾、在世界各地,大家都从事所谓讯息高速公路的建造,让每一个家庭,每一个人随时都能跟外界产生联系,这就是所谓“周易天地的探索”。因为在这里面你可以发现人与人之间有很多相异点,怎样去寻求沟通之道,解决矛盾,创造和谐,这是人类一个最重要的课题。不管是人跟人之间,公司和企业之间,或是国家与国家之间,这些都变成是现代人的变动问题,这个问题需要

去探索 and 解决。怎样解决？身处变化之中，人不可能不面临各种问题，不可能不面临到各种矛盾，不可能不面临到各种困境。怎样突破困境？怎样跳出盲点？怎么打开出路？怎么创造一个美好的世界？这是现代人的最大问题，你只有去探索，才能扩大你个人的宇宙天地，而你的天地能够扩大，正因为你具有天地的精神，如何圆满地发挥这个精神，就在于你能不能够探索，能不能张开你的眼睛，动用你的头脑不断的学习。在《乾卦文言》中有一句话说：“君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。”这句话的意思，就是说，做人就要不断的去学习，不断的去求了解，不断去明辨是非，探索学问，学问宽广然后才能有宽广的心胸行“仁”，才能够帮助别人。帮助别人就等于帮助自己，因为帮助别人，才能够真正的实现自己，这就是天地之道，天地的生生不息即在于生养万物而不居的天地精神。所以我们今天要探索《周易》的天地，就必须真正地反省自我的潜力，去认识人类和万物所共有的宇宙是怎么样的一个宇宙，这就是为什么我们要探索天地之中的变化之道。

谈到变化之道，基本上可以从四方面来说：第一是“易思”，第二是“易知”，第三是“易用”，第四是“易行”。从四个方面来探索天地，来发挥人本来所具有的天地精神，就能够帮助人，帮助自己来解决问题，更进一步实现人类的理想。

先从“易思”说起，很多人类问题，或是各种处境，可能就是因为我们对天地了解不够，也就是对真正的变化了解不够，对易所代表的宇宙真理了解不够。我认为“易”字有两种意思，一种“易思”就是思变化之道，通变、变通、创新的意思，因为宇宙是创新的、变化的。例如今天中午是个狂风暴雨，到现在就是清风霁月。宇宙变化是多端的，这种风雷迅变的变化，说不定今天是好的，明天则就变坏了。坏的也可以变好，好的也可以变坏，晴天可以变阴天，阴天也可以变雨天、变晴天。怎么会有这种变化？这种变化有没有它的根源？有没有它的道理？人应怎样去面对这个变化？这个变化不只是外面的变化，人本身也会变化。人的存在就是一个天地，人不只是活生生的天

地,人还有一种变化的潜力,就是具有天地精神。怎么去了解这个意思?这叫作“易思”。能够掌握对易的思考,就能很容易地去思考问题,因为人很少去想问题,怎么去掌握自己的生命呢?那是因为不了解变化的道理,如果了解变化的道理,就能很容易地去思考问题。由于很容易思考问题,就很容易把自己的思想和感受,用在生活当中,这叫作“易用”。易思就是让我们做到能够用思想,以易思来达到易用,因为依易而思,依易而用,思而用,思以致用,这是思想的目的。“人是活的”之根本验证,就是在于有思想,思想要不要符合一个道理,那就在于能不能了解宇宙的变化之道。认识宇宙变化的道理之后,另外一面就是“易知”。易知就是我们对宇宙实际的认识。易思是就人的主体来讲,而易知是就外在世界的客观、客体来讲,知与思有密切的关系,但是有了思我们就有用,有了知我们就可以行。从这易知我们可以再进一步谈到人的行为,人怎样透过他对具体的周遭事物、变化的过程等等的认识,进一步能去参与事物的变化,掌握它的契机,进而创造出一个新的境界,这就是“易行”。易行也是转化自我、修持自我、提升自我、提高人生的境界品质的重要实践,所以从易知而易行,是因为有对易的认识才能够易知,能够掌握易的道理,所以才能易行,就是我们今天谈到探索的四个方向。

七 易思的五个内涵

“易思”是一切的起源,易思让我们透过我们的经验或者外面世界的认识,来作为反省的结果,让我们了解到基本的思想过程,这个思想过程叫做《周易》的思维方式。怎样去掌握《周易》的思维方式,《周易》的思维方式有什么内容呢?我今天把结论跟大家讲出来易思的五个要点和内涵:

第一点,我们要掌握一个整体,对任何事情,我们先要从全面的整体着眼,才能看出整体内分化的部分。

第二点,从整体到掌握整体内的分化部分,这分化的部分,就是所谓的阴阳刚柔、动静的对立或统一。我们掌握整体,从整体里面来定位各种关系

的对立与统一关系。假如我们不能掌握整体,只从每个部分来分析的话,我们就看不到事物之间的关系,而这关系就是对立跟统一的关系。西方人喜欢从个别的事物去了解事物,这样就只看到数目而看不到生命。《周易》哲学是从整体来看事物,先看树林,然后再看树林里的树木,这就是整体定位,有了整体定位,然后才能掌握事物之间的对立与统一的关系。

第三点,进而掌握这种关系之间的转化过程。不管是对立或者是有统一的关系,都可以有潜在的转化,对立可以转化成和谐,和谐也可以发展成矛盾。这都是双面的,并不是像传统的西方黑格尔哲学那样一定强调只是矛盾,矛盾并不是必然或者是最后的真理。事实上从整体眼光来看,和谐才是最后的真理。但是在和谐的发展当中,会产生分立,会产生对抗,会产生竞争,会产生各种矛盾,问题在于怎样去掌握它们之间的关系。为什么关系能够掌握呢?因为事物的发展仍然是基于整体的变化动力来发展的,并不是因为事物已经分离了,我们就脱离了原始的根源,根源并没有脱掉。宇宙到今天即使从科学来看,也没有脱离它的原始状态,原始状态仍然存在于现在的状态之中。从这意义来讲,未来也存在于现在之中,现在也存在于过去之中,过去当然存在于现在,过去也将存在于未来,现在也会存在于未来。未来、现在、过去只是一个连续过程,它是不能割断的。未来其实并没有固定在哪个地方,固定未来那是一种宿命论。没错,某些东西虽然好像固定在那里,但实际上并非是固定的。《周易》并不是宿命论,至少我个人是这样看。从《周易》的传统来看,《周易》的卦能告诉我们,什么情况下会有什么样的可能,人怎么去面对这个可能。人的意愿是决定这种情况的主动动力,并不是说人就永远为事物所决定。人是个决定因素,还有一个决定因素就是原始的生命力。那原始的生命力,我们称为“太极”或者是“道”,或尊为“上帝”都可以。它都在那个地方,它永远是一种生命的冲力,所以那个就代表可能性。既然人根源于原始的创造力,人也代表各种可能性。任何情况都不可能是绝境,问题在于如何去掌握契机。当然,人也会走到死胡同,但是若能掌握一些环境、一些因素,就不必走进死胡同。其实走到死胡同并不表示说完

全绝望没有救,只能说错过了这个机会。怎样掌握这个机会,这就是人类一个最重要的问题。所谓掌握,就是我才说的思维方式,即能不能掌握这个整体。如果能看清整体,没有逞一时之快,那么就不会走入绝望,步上不归路。

今天很多人之所以走进死胡同,不管是犯罪或者是怎么样的困境,都是因他没有整体感,只逞了一时、一地、一人的冲动。或是耽溺于一时的好处、追求一时的利益,哪里想到更大的时空、更长远的自我。他没有想到天地的问题,所以那是一种盲点。若在盲点,就会丧失了主动性,变成被动性,只能为物所宰制。今天的人类,因为太多问题、太多环境因素影响到人,所以人会变成被动,这是因为没有去掌握自己的天地,去跟自己天地精神所包含的创造力契合,让自己能够看到一个整体,看到天地那种可伸可缩的一种忍力。人们若能够掌握自己的内部,能够掌握外在的一种生命力,那就不会走入绝境,同时也能够掌握事物之间的关系与过程,以实现自己的生命。

第四点:更进者就是能够发挥一种创新的精神,重新组合,重新开始,重新起步重建。很多人不懂得重建的道理,认为一件事情就固定了。其实没有一件事情真的是就此固定的,我们积蓄的财富是就此固定的吗?能够全部带走吗?这是不可能的。《易经》的革卦,大家都知道是革命、改革。革卦真正的意义是什么?——顺天。顺其天,应其人,叫做革。“顺乎潮流,符合世界的潮流,适合人群的需要”这是孙中山先生在《三民主义》一书中讲的,事实上是《易经》的话,他说顺乎世界的潮流,事实上是顺乎天。满足人民的需要,就是应乎人。顺天应人才是《易经》的道路。

第五点:能够重建 21 世纪的新秩序:先看看这世界怎么变?人类面临到怎样的处境?我们先顺应生命,然后再应乎人,然后进一步再潜移默化,解决人的各种问题,使人走向正道。譬如现在人类面临的生态问题、社会伦理败坏的问题,都需要去解决,我们不能等宇宙来帮忙解决,宇宙把这个责任回归到我们身上。这个问题最重要的是创新,创新就是重建。现在是一个重建的时代,21 世纪马上就到,谁能够重建得快,谁就能够掌握契机。因

为不管是美国或者其他国家都在谈这个新秩序的重建。(我们要世界新秩序,旧的秩序就要改变),21世纪是怎么一个新秩序?如何去探索?我想这是大家面临的问题,但是《周易》可以给我们回答。一个好的秩序,一定是一个多元一体、动态和谐的秩序。多元就是每个人都可以发挥他的个性、他的潜能。但是它是一体,并不是要骑到别人头上,而是动态不断的变化求新,不断的改进、提高品质而又和谐。和谐就是说大家能够和平相处,不用暴力来解决问题,这是人类未来的道德方向,应该走的路。所以在这个意义来说,我们可以说《周易》的思想是从整体化到对立统一化,到变化契机的认识,到一个创新重建,再到一个整体的回顾。它是不断的循环、努力创造转化的思想。这个道理我想大家只要看《周易》原始的经文,就可以了解。《周易》是一套宇宙哲学,我们不能把它看成只是一个技术,叫你怎么去卜卦。一个卜卦若没有哲学基础,它是不能卜出一个好的卦来的。我不反对卜卦,我认为卜卦也有它的道理。在讲易知的时候会讲这一点,也可以讲得很多,但我就卜卦这方面来讲,假如没有思想基础,就不可能做到卜卦,所以过去很多学者把《周易》看成只是占卜之书,我认为是错的。孔子也没有这样看,所以孔子到了五十岁时还说,我多学点《易经》不是更好吗?他并没有占卜啊,我没有看到孔子有什么占卜。所以《周易》不应该只看成占卜的书。事实上就是为了占卜的需要,也需要一套思想,也需要一套思维的方法,不然的话怎么解释占卜呢?怎么发明占卜的方法呢?怎么说明占卜的作用呢?怎么去诠释它的意义呢?这是很重要的认识,所以我希望大家不要误会,更不要误认为《周易》就是占卜。

《周易》不只是讲占卜,《周易》更是修身、进德修业、会友、平天下的书。我说的观天下,是让你们了解天下的事物,而进一步参与天下的事物,这就是我的“易思”的意思。从科学来说,《周易》跟科学不一样,科学只找寻不变的物理定律,而《周易》是寻变化的关系,这变化中有不变,不变中有变易,这个道理汉代《易经》学者郑康成就已经谈到了,他不是只就变化来谈宇宙,而是把变化跟不变连在一起谈,不变中有变,就是说宇宙的现象在变,它根

源不变,它的大方向是不变的,然而它的中间有各种不平衡,各种冲突的因素还是存在的,它的盲点也在,那就需要再努力、再组合。人就具有一种再努力、再组合的能力。假如宇宙精神是上帝的话,他会对人很失望,因为直到现在人还没有发挥他应该发挥的潜力,这一点,《周易》说“乾道变化,各正性命,保合太和”。“各正性命”,就是任何的人、事、物都应该去发挥他的潜在的力量。所谓“性命”,“性”是潜在于人的存在的力量,“命”则有两层意思:一是事实形成或必须形成的状态,个人很难改变;一是在事实未形成之前,个人意志或集体意志决定要形成的状态。当然后者必须假设绝对或相对自由的存在。因而,命的体验是与人的有限性或有限的自由性及对此有限自由性的克服与超越有关。

那易知呢?易知指的最主要是易的宇宙论。事实上这个宇宙论从现在科学来讲,宇宙就是同一个根源产生的,又是一个不断发展中的系统,我把它叫做一个有机的系统论,有机的系统论是多层面的、开放的、全息的系统论。这样有机的系统,在今天现代化的物理学里面已经凸现了。凸现的物理学,当然有新的境界,可以说把爱因斯坦的广义相对论或是海森堡的牛波尔量子论,都融合在一起。大宇宙,小宇宙融合一体之后,我们还要进一步把中宇宙也融合在一起。中宇宙就是人的宇宙,人是属于一个中型的宇宙,一个中型宇宙跟小宇宙、大宇宙怎么再来融合在一起,便成了近代科学的最大问题。但是从《周易》天、地、人的精神来看,这样的—一个融合,是必定的,人类必须要追求的。在进行这样的融合当中,我们的知识很重要,一方面我们认识它的相对性、整体性,最主要认识它的调节性,这我特别要提出来,我说的调节性是什么呢?它是一种相对性的应用,就是说在那种条件下,会有那种成果。我做什么就会有什么成果。也可以用另一句来讲,“种豆得豆,种瓜得瓜”。任何一个知识告诉我们的只是一个条件下的成果,这个在科学里面很明显。假如你今天从楼上跳下来,那你一定会受伤,这是条件,那你要不要跳。这是你的决定;你用手去碰火,火一定烧破你的指头,这也是条件,但你要不要去碰,这也是你的决定。同样《周易》的知识比一般的科学知

识还广一点,所以易知就是把科学知识再扩大一点。

人所面临的处境都有很多条件,掌握这些条件,就可以掌握一可能性。六十四卦所呈现的,就是人各种不同的处境。人不只是六十四种处境,六十四种处境之外可以再区分,每个卦所呈现出来的,不止一个象,一个处境情况(但是也包含了在这种情况下的一种可能性)。了解这种情况,就可以去做出一种选择,所以这里面就是所谓吉凶祸福的问题。吉凶祸福是人的因素和环境因素结合才产生的。去克服环境里面的问题,就是所谓价值行为的一种选择。这选择是让你能够在困境、逆境甚至于非常糟糕的绝境之下,也能够绝处逢生。为什么?你能够以静待动,以动应静、以静应动都可以。但是你要掌握这个环境,你才能掌握它的可能性,《周易》告诉你怎样去掌握客观的处境,发挥你主观的影响力,在客观的处境之下,去掌握它不同的层次,不同的可能性。因为发挥自己的能力,不只是一种一时的动作,同时也包含了你持久的修养。个人不同修养,不同的生活态度、生活价值,让你能够应付各种的处境。譬如说一个人在破产情况下,是不是应该去自杀?可不可以不选择自杀,而把生命看得更高一点,提升另一种境界,不要从富有到贫穷就绝望啊!生命的意义并不在于是不是富有,在这个当中就很有转机。想打开这个境界,在于能不能找到新的意义、新的目标、新的作法、新的自处之道。自己怎么跟自己找台阶下,这就是生命的作用,这叫做通变,而后应变,这种知识就是《周易》的知识,一种创造性的知识,一种变化认知的知识,是一种自我的认知。

我们对自己及所身处的环境有所认知,在这情况之下,我不需要占卜。占卜是在我们完全没有知识凭借之下的一种选择方法。所以这里我必须要说占卜的缘起。占卜是补足现实知识之不足而产生的一种自我选择。因此,占卜的应用,我们可以把它看成一种选择。我要指出在两种条件下,不需要占卜:

第一种,可依已具有的知识,或者能收集到的知识,做出正确的判断,然后做出负责的行为,那便不需要占卜。要占卜是因为没有完全的认知和完

全正确的判断。譬如你知道你今天要睡觉,那还要占卜吗?知道明天要上学、上班,还要占卜吗?占卜,就是因为你不知道才要占卜。但是很多人不去思考这个问题,因为他没有易思,这是一个很重要的认识。

第二种,自己能够做一个选择时,那也不需要占卜。假如你有各种不同的信仰,或者基于各种因缘、经验而可以做一个选择,那也不需要占卜。譬如,相信这条路到高雄就这么走,你还要问另外一条路吗?占卜是当你既没有一个方法选择,也没有一个知识做决定,没有任何信念和信仰那时候才做占卜。占卜是一种纯然或然率的决策。但是这种决策也是一种所谓决定,而决定是一种选择。当你在一个一定的信念之下,认定了一个方法,那你就作了这样一个决定,但是这个决定有一个条件,就是要认识这个决定所包含的意义。对大宇宙、小宇宙、中宇宙,自己有什么样的认识,按照自己认识小环境的认识,产生了一个决定,在这样一种自由意识下的决定,自己必须负起责任。在这种意识下的占卜,可能就具有发挥自由、发挥自我或解决茫然无知处境的一种心理作用,所以易知是从这广义来说的。我们应该从一个占卜的知,走向一个思维的知,从思维之知走向一个经验整体的认知体系,这样我们才能够发挥自我。

以上所讲的是易知的问题,现在我们讲易行跟易用,易行我刚刚讲过了,就是一个人他要能发挥他的潜力。要发挥他的潜力,就要能掌握整体的宇宙。掌握整体宇宙的意思之一就是要掌握时间和空间。空间是人的关系,时间就是机缘。在《周易》里面所强调的“时中”,就是后来儒家哲学的根源。“时中而行”大家都知道,所以每一个易卦都有时间的观念。因为时间是变化的一个轨迹,时间并不是抽象的,时间就是变化,时间可以看成是一种动态,所以时间是变化的一个阶段、一个过程。怎么去掌握这个变化阶段过程中的各种特殊因素,去发挥你的潜力,掌握一些可能性把它实现出来,是人在生活中实现自我的方法。但是在这个实现当中,有一样东西是永远可以去做的,那就是不断去充实自己、认识事物、认识自己的行为能力。所以在这里面我们可以发展德行,就是认识自我,认识世界。这种活动是一种

永远的活动,不管在哪一个情况,你都可以去做的。而发挥帮助、关怀别人,改善社会群体生活,改善社会风气的那种行为,叫做“仁”。仁爱的“仁”字也是经常可以去做的,譬如说我们今天积极地去帮助别人,我们这种帮助别人、修持自己的那种心态,那种意念,那种愿望,那种努力,那是随时可以做的,那是根源在宇宙之中的那种力量,这就是“德行”。

“德行”基本上分两种,易行就是基于《周易》的一种哲学,对宇宙根本的认识,我们叫做对宇宙之本体的一种认识。我们发挥天地精神的那种德行,那种修德,随时都可以做到,我们归纳成为仁知。那就是大都知道的所谓“仁知并用”。仁就是生生之德,乾有大生之德,坤有广生之德,那么人难道不应该有帮助别人、改善别人生存的那种愿望吗?这种愿望,这种修持,这种信念,应该随时都有。现在的社会发展,就是人丧失了这样的一个愿望,人只顾到自己,人已迷失了,那是不好的现象。人应该随时张开他的眼睛去认识自己,反省自己。人们若不能够知己、知人、知天、知命,那又怎能够发挥自己呢?怎么能够成就自己呢?怎么实现自己呢?所以这里我们可以说“仁、知”是互用,因为知道自己,你更能够完成自己,更能够帮别人,这就是后来儒家说的“己立立人,己达达人”、“己所不欲,勿施于人”各种道理,都是从这里面引申出来的。因为它是一种智,一种深刻的智,一种生命的智,发挥成为人生的一种广大的爱,这是德。具体的德,就是看时间,看空间,能够成就真正的一种成果,我们很多人有这种良好的心愿,只因为没有机会了愿。但机会是人造的,能不能帮助社会,能不能奉献自己一份之力,即使是很小的一份,全看自己愿不愿意去找寻这样一个机会。

德就是德行,就是德性的发挥,是具体的行为。在《周易》里面谈德行的很多,事实上每一个人生的情况都隐含有一个德行的可能,所以在《象传》里面谈到每一个卦,甚至于每一个爻,都是提供一个机会让你做一件有意义的事情。因此每一个时间、每一天每个人都有很多机会为自己发现行善去恶的机会。

最后我讲“易用”,易用事实上我刚才已经讲到几方面的用途,我刚才讲

的德行、修持那是我们自己修身之用,平天下那是为世界带来和平之用。我刚才讲到修业,把《易经》用在管理上面。我们谈《易经》的管理很广泛,以医药来说,大家都知道中医跟《易经》是很密切的,因为人的身体就是一个功能的系统,怎样去掌握所谓身体的功能,发挥身体的保健作用呢?这个在现代是很重要的,因为现代人已经面临太多的诱惑,包括食物的各种选择,各种疾病也由此发生,所以人要知道怎么去保养自己,怎样在医疗之外从事生命的保护之道。这可以透过《易经》的整体的思考方式来完成。所以在这里我不特别主张,我们应该每人都去练气功,或者是研究人体功能学。但是我们知道可以从一个生命的发展来看,我们应该考虑到人与人之间的配合,人的自我修持来掌握自己的气,不要污染环境,不要暴其气,不要容易发怒,不要暴食暴饮,应该从这方面来考虑,这自然也是《易经》的一种用。在今天,生态的维持,从小的生态到自我的生态、环境的生态、社会的生态,都可以得到很大的改进。所以这里说,我们可以看到《周易》的应用也是很广的。

八 结 论

最后我作简单的结论,《周易》天地的探索是必须从思想、从行为、从知识、从时间的运用,多方面的去发挥,而它的中心点就在于如何掌握人所包含的天地精神。人能够掌握天地精神,他就能参与到天地的创造活动当中,才能够为天地立心,为生民立命,才能够开万世之太平。用另一种意思来表示,就是要能够开拓一个完美的人生,提高人的品质、扩展人的视线,达到真善美的境界。

《周易》位与时的现代 意义及 C 理论的发展

- 一 《周易》在海外的的发展
- 二 《周易》“位”的概念
- 三 《周易》“时”的概念
- 四 《周易》“德”的概念
- 五 介绍《周易》的管理哲学
——C 理论

一 《周易》在海外的的发展

这次主要受马来西亚大学邀请,到马来西亚做三次的巡回演讲。马来西亚我以前去过,但这次我才开始了解这个海外华人中最大的族群,最大的社区。因为马来西亚有六百万华人,是大陆、台、港之外,华人聚集最多的地方,而新加坡华人仅三百万人。马来西亚建国已有四十三年,华人在马来西亚很有组织,且非常坚持保存中华文化,组成马来西亚华人社会团体;在马来人伊斯兰教社会环境中,他们仍坚持着、维护着中华文化,这种精神非常难得。

有一当地侨领告诉我,他们为此走了三条路:

- (一) 绝对要办华文中小学,讲华语,并回台湾求学;教材、课本都由当地华人自行编印。当初,马来西亚政府不允许兴办中学,也不给予补助;但是当地华人自己成立独立中学的体系,到目前马来西亚共有十三州,而每一州都有华文中学,且形成很强的力量。
- (二) 创办华文报纸。每日有一百万份以上出刊,其中有《新中日报》和《南洋日报》两大报。
- (三) 成立华人政党,发挥政党的力量,以争取华人的福利,争取华人在当地经济发展的机会。

由于以上的努力,十年以来,华人在马来西亚的成就很大,使马来西亚政府的执政党也需要与之合作,因此马来西亚政府目前研究伊斯兰教和儒教如何沟通,强调马来人和华人的交流,也强调华文的学习。现在非华裔的马来西亚人也进入华文学校,此事让我感到很不可思议。

在华人的社区中,最大的力量我想来自于儒家思想;这儒家思想的背后,又看到一个《周易》的力量,呈现于华人自强不息、持续不断、锲而不舍的努力中;在华人社会的实践当中,显然有一种《周易》之精神。所以在这一次巡回演讲中,我也特别强调了《周易》的精神是乾坤天地的精义:因为有刚健

的乾天精神,所以能生生不已,而把文化的种子不断传递下去。因为有柔顺的坤地精神,所以能包含、容忍、坚忍,能承受、能厚德载物,能适应环境,任重致远。因此,今日看到华人在海外发展的情形,也许更能体会到《周易》乾坤的精义。

在马来西亚将近十天,在十天中,做过各项访问、演讲、交谈。从上层的知识分子到民间社团,得到了以上的观感,是我这次最大的收获。

我们再把《周易》的精神推广一步,就可感觉到此精神在今日世界新秩序建立中,也是一个重要的动力。在今年暑假,曾被邀请到欧洲的德国和法国讲学,在当时也是有相同的感想,而这种感想,也可以用来说明《周易》精神的普遍性、世界性。

这些先进国家在近三十年来,走向融合的经济共同体,这共同的意思是什么。当辗转于法、德、意、瑞等国之间时,我就立即了解其意。当我从西班牙到德国之中途经过法、瑞两国,发现国界没有了。旅行中,我没有把护照放在身上,车子穿过法、西的边界,深怕海关的刁难;但当车子经过时,整个关卡是空的,道路是畅通无阻的。

法、西、瑞、德等四国之间,是没有国界限制的、是通行无阻的,如入无人之境,整个是一体的,但这一体的社群并不代表没有差别。虽然一体通行,但却是多元并陈。因为你从法国到西班牙,就马上感觉到西班牙房子变了,人种不一样了,风景特色也不同了。到了瑞士也有所不同,例如山区、河川等;到了德国丘陵,又是另一片天地。这就是《周易》的精神所在——一体多元,并行而不悖。

有很多事情往好处发展,可能就包含了一体多元;这一点是此次欧洲之行最深的感受,也体会了《周易》内宇宙内在一体多元的精神。人类一体多元基本上是好的,一能打通沟通的管道,减少开销;二能节省时间和手续,减少社会成本。然而因为彼此有理解和沟通,因此并不认为简易而影响其复杂性、多元性、丰富性的文化架构;这即是《周易》的简易精神。《周易》的简易能够实现人的“变”,知道什么是好的,什么是坏的;进而发展出人的智慧,

知道什么时候做什么样的调适,什么样的变通,来达到最好的境界;而其方式却仍可以是一体多元的、简易可行的。

人类有这样的智慧,当然很不容易;人类从实际的生活中会感觉到,什么是人类需要的,什么是人类要保留的;什么是好,什么是坏;什么是吉,什么是凶;了解吉凶是非善恶之间的关系。为什么《周易》上说有变化,就会有吉凶?《系辞传》上说,因为有爻变,当然就有卦变,就有了吉凶。为何会如此呢?因为人在变化中,有些情况对人会促进发展目标,有些情况对人会影响且阻碍发展目标。能促进发展目标,若有智慧、有了解,就能依时而行,能见机而作,如此能更进一步有发展的机会,就是吉;吉就是机会,就是时机,就是环境。若失去了这样的环境,时机和机会,就不能有吉的结果。

同时,若是一件事情是阻碍发展的,人应有智慧来克服阻碍,同时能应变、依时百变、顺变甚至转化,而达到一个好的境界或减少阻碍,就能转凶为吉。假使不能转变、不能依时而行就是凶。所以吉凶,是要看个人的适应能力;客观的事情,可以是吉,也可以是凶;而吉可随个人处理不当而变成凶;而处凶之时,也可因个人处理得当而变成吉。故普天之下,没有永远的吉,也没有永远的凶;要随时去了解自己的环境,去了解自己的处境,了解所处的时机,更要发挥自己的能力,掌握环境,扭转乾坤,这样就能趋吉避凶。

这种趋吉避凶的能力,就《周易》来说就是人的功,人的德,人的能力;而每个人都有趋吉避凶的能力,只是有没有发挥出来而已。此能力在现在各种社群、各种族群、各种国家发展来看,都建筑在人的知和行的能力上:能知亦能行,能实践而做出好的决定,就能达到理想的目标。我想这就是欧洲共同体为什么能成立的原因。

任何历史的发展,都有其主客观的原因,欧洲共同体如果没有形成,欧洲各国家的竞争能力会下降很多。大家都知道目前世界的国家和地区中,从经济发展角度看,有几个大地区具有强大的竞争力。美洲的美国,是一个大地区。美国已经是一个已开发国家,它的经济潜力很大,但却也存在很多问题,这问题考验着它是否能知变,通变而变通。因美国现在最大问题是社

会、企业组织太过庞大,运作不灵,负担非常沉重,各种制度老旧而面临即将老化的过程。一个社会老化是避免不了的,一个社会或企业中,老化而又能年轻化,这样才有新的生机,才能够更新,才能有新的起点。

另外,日本也有很强的经济实力,这是日本人发展出来的成就。但是日本现在的问题是什么?日本人是否能继续维持其经济实力,是目前存在的课题。有人预测,日本的经济会再创新;有人预测,日本从此逐渐没落。我们无法判断,但从《易经》的眼光来看,一个国家或一社群,它是不是能够掌握机会来发展、来调适,是一个重要的关键。而日本能够发展至今天,显然掌握了很多机会。

日本的发展从明治维新开始,就掌握了机会;二次大战以后,日本掌握了朝鲜战争的机会;所以,日本能够发展到今日的程度,也不是偶然。现在是非战后的环境,非冷战的环境,亦非第一次世界大战以前列强侵略中国与亚洲的环境,日本能否掌握另一机会,能否适应另一新的环境,对日本来讲,是一个很大的变数。尤其面对中国大陆的发展与崛起,处理好历史遗留的问题,拘束自私自大的心态,与人为善,而不只是贪图非分的利益,实是日本可持续发展的关键。

今天我们要了解《周易》,必须先知象,然后才能发挥体用互成的潜力着眼,象为气象;象是很复杂的,有的象是固定的,有的象是具有变化的,象有时细微,有时巨硕;有时只看观细小的微象——小象,有时则看观世界的大潮流——大象。

在第一次演讲时,我谈观,居高临下,敞开胸襟,来看天下之象,为大象之谓也,大象即是天下之象。象亦是交流,是气之流通,因为象是由体发挥出来的。体是一种气,气凝成物与事即是象,所以观象可以知天下,观象可以知春秋。从气势来看,大陆的经济有如此的象,是一种发展的气象,很强的发展气象。

有一个美国的经济学家,到了大陆以后说,“大陆好像一个工厂,一个大的建筑工厂”,因为到处都在盖房子,日夜不断的盖房子,这就是一种气象,

也代表了一种活力。从此角度来看,不管是美洲、日本、中国,都已具有一种发展的形式;欧洲人看到这种发展的形式,能不调整自己的脚步,变通地发展下去吗?面对美中的发展,欧洲人要具有竞争能力,更要加以重新组合,逾越国界,把欧洲共同体更加实质实体化。这是《易经》的智慧,虽然一般欧洲人不一定知道。

欧洲人为了适应世界潮流,而组成了欧洲共同体;欧洲人和学者也开始注意中国《周易》的研究。欧洲以德国为例,我到了六个大学,这六个大学里都设有汉学研究所,当研究初的重点都在古典文字的考据。现在感觉他们慢慢地进入到中国的哲学研究、中国的思想研究。而有一二家也从事于《周易》的研究。

本来《周易》的研究在德国可以更发展,但却中间有了一个断层,实在可惜。最早于公元 17 世纪,莱布尼兹,一位数学家,也是一位哲学家,看到《周易》的六十四卦圆图,就想用二进位来做世界性的语言;因二进位可以包含六十四卦,而推到无穷,其基本精神与哲学基础就是一阴一阳之道。所以从那个时候起,德国人就有了道的观念,比其他国家的人接触得早。

莱布尼兹的二进位数字被看成普遍性的语言,亦可供计算使用,因此他是二进位计算机的创造人。把二进位当作运算符号,来计算数量,牵涉到二进位逻辑、推算与计算的能力。这些能力的组合,现在人类已有高深、高层次、先进的电脑,并建构到电子网络。而其基本精神即是《周易》一体通行、多元并陈的理念。

今天这个理念更进步的实现,就要把语言知识化,知识语言化。然后,再把它写成电脑的程式,输入电脑资料库,以作为人类沟通、理解、探索、发现、组合和思维的工具。这是人类文明非常重要的发展。我们人类最重要的事业,就是如何把人类的经验和知识组合起来形成一个灵活的语言。而《周易》就具有这种灵活性,有这种沟通性,让我们可以取之不竭,用之不尽。因此,如何研究《周易》,是目前全世界的重要课题。

我们一方面要从事《周易》的研究,另一方面要把这方面的研究作为了

解宇宙、天下、世界、人类、社会、历史、动的、静的之工具与基础；不能死读书，要能利用《易经》的智慧活用于生活，了解这世界，认识这世界。当然大则也可以作为社群发展的基础，小则可以为个人做出更好的行为判断。所以，《易经》可以说是活的一本书，透过它来了解世界；同样的也可以透过对世界的了解，来了解《易经》。看到世界的变化，人类的进化，各类社会人的问题，人的状况让我们更能体会《周易》所包含的智慧。从活的体会到书本上的知识，再回到生活中，就可以增长人的智慧，让我们能真正发挥人的知性与灵性。如此，则人的生活会更圆满美好，社会也会更趋于和谐。

想利用有限的时间，跟大家来研讨《周易》哲学中几个重要观念，首先谈“位”的概念，再谈“时”的概念，最后提出新出版书籍中的“C”理论；从《周易》的实际思想中认识、了解到活用。

二 《周易》“位”的概念

位的概念及认识：位，地理上讲位置，社会上叫地位，风水堪舆称方位。怎么去了解位的意义？因为每个人都有其基本的位，要如何掌握位，使得位能为自己定位，是很好的课题。位者人立也，一个人能站立起来就有位。孔子曰：“三十而立”，位是人立之道，人经过教育和学习就有一种自己的价值和能力，这种价值与能力被社会所接受，就是他的位，所以位是很自然地发展出来的。

宇宙万物是从太极的生命过程发展出来，有它的特点，有它的功能，自然也有它的位。从此点来看，天下万物都有它的位。所以万物在宇宙中，有它的位子——地位，这自然的地位是一体多元，是宇宙、社群自然的安排。

要了解宇宙的整体、世界的整体、人类的整体、社会的整体，是必要的；因为位是多元宇宙整体的一部分，而如何发挥“位”的作用，在于了解你所在位的整体；因为没有整体，就没有所在的位。这个整体就是宇宙的体系，宇宙是时间和空间所构成的，是由物质进化发展至物种进化，而形成天地万

物。此体系中,位在于是否能维护且存续下来;生物是进化的,天地是在变的,而宇宙也是在一直更新着的;而位随着宇宙的变化而进化,才能延续。

在恐龙的时代,因为不能适应天地的变化,世界的变迁;就恐龙在地球的发展上来讲,其位在某些时候就会改变,若不随着改变,就失去其位,而失位与得位的差别是:只要能持续发展,为得位,若不能适应大环境而发展,那就失位;恐龙就是很好的例子。星球的发展也是一样,到目前为止,我们还不能确定是否在地球以外存在着生命,也许有,有很多科学家说有,但不能证明。说有是一种假想。宇宙的进化,发展到一个程度,让生命能出现,想象中这是非常有可能的。但是真正生命的出现并不是那么容易,要有很多的条件结合在一起。所以人的存在是难能可贵的。

对人来说:地球为人类所处的大环境,地球上的“位”为地,为人类生存之所系,应要爱护、爱惜。人爱地,则地爱人,使我们所得到的位,不会受到侵噬、损坏。因之,人不能不注意环境生态的保护,宇宙的大变化的适应。否则如温室效应、臭氧层的破坏等等皆足以毁灭人类。

简言之“位”是相应于大系统来说,而位的发展能否持续,就要看是否能在大自然中取得平衡,取得适应。因此,我把“位”分成三个层次:一是自然之位,一是功能之位;另一个是德性(或称道德,或称价值)之位。

自然之位是自然发展出来,自然用一体多元的方式,使得所有的人都有位置。在自己的位子上,用自己的力量去发挥做人的责任,使人的位受到维护,获得发展,也才能产生一个新的定位。也就是说,位在人的发展当中,是适应社会及社会体系而存在的;人的定位是人在社会当中,按照如何发挥自己的功能决定的。《周易·乾卦》:“天行健,君子以自强不息。”故人应尽了自己的责任,发挥自己的功能,尽力而为,实现人的价值。

功能之位可用社会中人与人之关系来说明,所以功能之位也可以说是社会地位;社会地位即是人在社会当中,发挥自己功能,尽力而为,有一定的位置,有一定的权利,有一定的义务。儒家孔子对此发挥得很好,《周易》的“位”,儒家把它发展成“名”的概念,或名与实的概念。一个位就是一个名,

你有怎样的功能,就有怎样的位和名。孔子常讲“正名”,“正名”指做父母的要像父母,做子女的要像子女,做夫妇要像夫妇,做兄弟要像兄弟,做朋友要像朋友。做君臣的在社会进步到一个国家体制时,政治的权利与关系要有适当的分寸,这就是名的问题。而名要靠实来决定,实就是功能的实际作用,名就是地位,假使没有这个功能的实,却居此名,那就有崩山之危;假使有这个功能,却无名,那这个社会就是还没有实现充分的公平与效率。一个好的社会是名至实归、选贤与能的社会;因为有才能的人,就应该有某种位,而一个有位的人,就应该发挥其才能、功能。

在社会体系中,儒家孔子的理想,是最符合自然发展之道的,而孔子的理想,事实上也是从《周易》哲学定位的概念发展出来的。《序卦传》曰:“天地定位,万物归焉。”即是万物有其地位,宇宙还在进化;也就是说,这地位还要调整,最后才能达到天地和谐、万物运作的理想境界。

简言之,在天、地之大环境下,人的社会地位在于是不是能够名实相符;而其中关键则在于是不是能发挥其内涵的功能,而取得人与人之间的高度和谐,使每个人都能信服,此即人的社会功能地位。

在此功能当中,还有一种地位叫价值或德性的地位,或称道德的地位。因为人的存在,一方面要认识宇宙,另一方面要认识社会;人是宇宙的一分子,是社会中人。一个人其内在的宇宙精神能成为与天地合一的能力,即是能参赞天地的造化,能独立而不改、不偏不倚,能冒险犯难、克服困难。这种至人、完人的理想境界,就是人本性的最大发挥,也是人自然生命发展的结果。

生命有无穷的潜力,这是《周易》中天地的生命力。而人的性,本身就有一种生命力,一种创造力;而性本身是善的,是好的,因此生命本身也是善的、好的,具有价值。能去掌握生命的价值,做一个完整的人,实现人本身完整的人格,这就是人上人的道理。所以位不是单纯的自然而然,也不是单纯人的关系,而是人的成就,德性的成就,生命的成就,这就是位的第三种意义。

以上三种意义在《周易》的体系当中也可以看得出来,如卦象。卦是爻的实位造成的,此项定位之下有一种地位是自然造成的;你在什么处境,不是人力所造成,而是由人的意志所决定,所以人其不如意之事有十之八九。人有很多逆境,此时的位与精神的位有差别。但君子如何了解处境,发挥其能力,趋吉避凶,遇凶而不乱,临危而不惧,不失其政,不失其德,可谓“君子固穷,小人穷斯滥矣”这种精神为卦、象、象之精髓所在。

人如遇逆境,亦能发挥潜能,而不必苟且,也不必投机,更不必取巧。换言之,人要正位而行,正位而行即是处逆境而不放弃其原则,因有内在的人性精神,临危不惧,处利而不失其德,此位为豫卦真正表现。但君子时中而行,最坏的卦如否卦、蹇卦、困卦都不能改变君子的德性,因为,但君子还能很正常地镇定地去适应这样的环境,最后否极泰来,达到圆满。

人的位不是单纯由自然环境、社会环境来决定的,而是由人的精神与内在的本质来决定的,此本质是宇宙天地之道,如果你随着别人同流合污,那是很危险的,会失掉自己。这点我们应从位来层次性,来了解人的价值,不要从单方面来了解,要从层次来了解,才能掌握人的意义,这是位的现代意义。

六爻之位中,若第二爻为阴爻,则为得中正之位;今天我们谈正,正的概念也是从《周易》而来。正从字面说,为上下左右平衡是否整体贯通。若社会发生问题,即是社会出现不平衡。人有了问题,即是人的身体作息不平衡。有问题发生就代表不平衡、不和谐也就不正。因此,若能发挥其功能,依其位而行,则能在适当的时机做适当的事就能为正。而二爻在上下之中,有很多好的环境以维持其平衡正直而不变扭曲;第三爻不上不下,为下卦之最上,但还要往上,则较不稳定,因上有压力,下已至极为临界点,要谨慎去处理,其内在的自治力不强时,则很容易出现毛病;若出现阴爻,就有危险。所以我们常常看卦的爻辞,三为多凶之位,即是在警惕君子要常常反省其后。四爻已在上卦,居上卦之底,多所恐惧。五爻已至高峰,再上则开始衰退;故五爻为位中最高的境界,在此位可以做很多事情。所谓五爻多功,因

在高位,就应该发挥你的功能。若在其位,而不谋其政,就会有问题。故九五之尊,为最大之位,若不发挥其功能就是失位。

至于一和六爻的位能则是,一爻是凶与功之间,六爻是誉与惧之间,一爻为奇数,我们可以从三爻多凶与五爻多功来了解。一件事情开始的时候,没有人阻碍你,若开始是好的,其未来将有无限发展。所以把初爻之位,看成凶功之间,敬而持之。六爻为亢龙有悔,好的话可以登高一呼,发挥其影响力,是为多誉,不好的话,就会有坏的结果,是为多惧。

三 《周易》“时”的概念

时间的概念和位的概念是联系在一起的,《周易》能成为一门学问,就是因为时间的关系。人要掌握未来(未来为现在之外,过去已成过去,现在则转瞬即逝,而未来则还没有到),其办法就是能预知未来的占卜之术,在占卜中包含对时间的体会,而时间是复杂的,对时间的认识与了解,皆能掌握,这是非常不容易的。什么是时间?没有一个人可以说得清楚,好像了解,又好像无所了解,而时间的真实性,其实都不懂。例如:昨天转眼间已经过去了,却好像没有发生过事情一样,未来还没到,却又先带来压力,现在则在过去与未来之间,可以说非常不稳定。

我们很快乐的时候,就感觉时间很短,相反的,在悲伤痛苦的时候,就好像过得非常慢;但时间是快是慢呢?我们曾感觉到有很多时间,也感觉到没有多少时间;我们好像一直在追赶时间,也好像一直在被时间追赶,不知道谁在追赶谁。对时间的认识是人对生命的一种体验,是人类生存之道。因此,有学者提出真正的管理,就是时间的管理,谁能把时间管理好,谁就是胜利者。

事实上,时间比钱和其他任何东西都重要;你有很多财富、钱都没有用,重要的是时间。所以,懂得利用时间的人,才是真正聪明的人;懂得利用时间的人,才是真正幸福的人。把时间安排好,懂得利用时间过一生,就是幸

福的人。离开世间回归本位时并不可怕,但离开世间时,你觉得很多重要的事还没做,就是最大的痛苦。反之,若已了无遗憾、满心开朗,离世又有何惧。

《周易》上有很多对时间的看法,如:依时、当时、随时、及时而行,其意即如何掌握时间,如何与时俱行,不要为别的因素而去忘记时间。什么是目前最需要的东西,就在于你现在对时间的认识;《周易》认知最大的价值就是“时”。子曰:“君子而时中”,其意即,君子应掌握时间做最恰当的事情。若能与宇宙同行,就能掌握时间;天人合一之道,即是人与时间的结合。每个人的体验不一样,在体验中能整合出时间的概念,去完成一件事而发挥其功用,即是及时之义。

四 《周易》“德”的概念

在《周易》中,孔子亦提到“德”,了解整体为道,发挥个体为德,道与德不能分开,整体要透过个体来表现,而个体则为整体的一部分。时为位的发挥;时为展现自己的程序和过程,而展现的内涵就是位。故时包含了位。

一个人刚出生是一个小孩,为小孩之位,长大成人,结婚生子,就是父母之位。以后退休了,做祖父母,为祖父母之位。每个位都随着时间的进展而决定,不要有了位,就忘了时间变化。时与位若不协调,就会发生很多的问题;子女与父母若发生代沟的问题,这是父母的责任,因父母不去了解子女,且持续着二十年前的想法,不接受最新的事物,就会与子女产生代沟。故用时位来发挥德的精神,是最恰当不过的了。

人的德抽象来讲是不变的,如仁义礼智信是不变的,在《周易》中所谓不易之理。不易为宇宙恒常之道,因为仁义礼智信是维护一体多元社会的基本道理;虽不变,但能与时俱行的在变。应用上,则要考虑到环境。什么是仁、义、礼、智、信?以礼来说:礼是与时俱行的,以前的礼和现在的礼就有所不同;礼是人与人相处能共同遵守的规则,即,能促进人互相沟通的法则就

是礼。因为社会在变,环境在变,因此礼的法则、规则就必须依时依地而变;但其内在的精神是不变的,它的目标是使人与人之间能平和,且能互相尊重,人我彼此尊重,又能适当的掌握行为及态度,才能达到社会和谐的效果。

智的方面,人需要更多的智识才能成就,我们不能闭关自守、自以为是,不接受科学进步是错误的。相反的,我们必须敞开大门接受新的知识,看外面世界,吸收更多的新资讯,这些都是需要的。智慧也要建立在科学知识上才可用。

总而言之,时中之人的一种德性是灵活运用德性,在不同的环境中,也能发挥人本性的性能。就社群来讲,才能成为真正和谐发展的力量。这就是时中的现代意义。

今日社会是多变的社会,社会不可能不变,最大的变就是科技带来的冲击。但我们不要因科技而冲昏了头,科技带来今天的经济发展,不要因经济发展扰乱了我们的内心,因为科技而赚大钱,却忘了道德,这是不幸的,这是自毁的。所以变是要变的,社会要变,环境要变,经济要变,但做人之道德却是不变的。因为不变而产生的生命力量,使变中的宇宙、变中的社会维持着,持续着安定与和谐;这就是做人的道理,也是现代位和时的意义之总结。

五 介绍《周易》的管理哲学——C 理论

C 理论(CREATE CHANGE CULTURE)是在人类进行管理的过程当中,发展出来的易之道,不管是从纵的或横的方面来讲,都是一体多元的创化之道。一体多元即是一结构、一整体有许多不同的东西,而不同的东西彼此能相通且又各自独立,而非彼此对抗、彼此抵消,这是一体多元纵横意义。人在逐渐的自我学习中,达到完美完善,达到一个更好的一体多元。而一体多元的本身是变,随时努力向上,随时接受新科技,新资讯。这就是君子随时警惕的道理;并不是零星地做一点就算了,就满足了。

每一个时、每一个位都须随时修正,都须随时警惕,也都须随时把持。

以《周易》来讲,宇宙中的发展之道,是一种生命创造性的、一种一体多元的、动态的、开放的总体营造。一个人、一个社会也可以从这一层次来看:一件事的发展,也可以从这角度来看。所以“C”为创造性,创造的来源是由知变到应变、通变而变通;创造的过程是变易之道,而创造的成果就是文明,创造出人类文明、美好、和谐的社会。

英文C可代表中国。因为在西方有一个“A理论”:代表美国。后来又来了一个“Z理论”:代表日本——由日人威廉大卫 Wilham Ouchi 发明提出。如以“C理论”代表中国中华民族的精神,此精神就是《周易》的精神,就是创造、应变的精神。“C理论”主要用在管理体系里,此体系由《周易》之体、变为《周易》之象、用之于人的经济、政治与社群生活。

象是气之凝聚,在民间使用很多,如天气气象,人的形象,象是一种美感,一种感受。以体和象用来了解《周易》精神层次,则整个浑圆之体为太极,能够发挥成为一阴一阳之用,需体现于两仪四象八卦之过程。

在过去中医着重手相,看病症是什么?然后对病症下药;管理理论依中医治疗之道发挥出来,在创造的象征里面,发挥出管理的“五C功能”:

G1 为决策之象:用于思想与决策管理,属土。

C2 为领导之象:用于推动与领导管理,属金。

C3 为策略之象:用于销售与市场管理,属水。

C4 为目标之象:用于制造与生产管理,属木。

C5 为资源之象:用于人事与财务管理,属火。

管理的体系是活的、动的体系,是一体多元相关的体系,因为土可以生金,金可以生水,水可以生木,木可以生火,火可以再生土,如此循环、改进、提升。所以一个好的管理,就是其决策能否带动经理层做好领导,能否开拓市场,能否开发新产品,能否借由人的力量,像一团团的火一样。一个好的决策人物,他的心灵是不是有土的包容性,能不能不腐败,像金一样纯阳刚健,能否像水一样在变动的市场中战胜市场,能否有新产品生生不息,改进创造,能否得到人与财的支援,形成熊熊的一团火、具有温情。

此“五 C 的功能理论”即是“C 理论”，为天地创造之体经五行之象而转化为管理之用，我在此基础上发展的管理哲学，已在台、美、大陆推行，得到很大回响。C 理论是联系易之时间、空间、位置等概念来谈，易之现代意义就是以体致用，怎样去运用、应用、活用，就须掌握位的资源、时的资源而发挥其功能性。“C 理论”的五个功能，包含在《易经》创造哲学里；我们把它开创出来，为我们所用，用到生活当中，做生活的管理，做企业的管理，做行政的管理，做时间的管理等。今天的演讲就说到此处。

易学五慧

- 一 前 言
- 二 易学五慧的界定
- 三 五慧与易学之关系
- 四 易学五慧的内涵
- 五 易学五慧的整体性
- 六 结 语

一 前言

对我而言今天可说是一个惊喜,昨天甫到台湾,吴教授电话中希望我能到新会馆来一趟,相较于十年前在风雨交加中来到旧会馆,今日实在是一个不平凡的重聚。对于《周易》学会我并不陌生,而我所说的惊喜更不是我与吴教授很久未见面,事实上这两年来我们曾经有过几次海外的相聚;但这次的见面真的很不一样,有一种宾至如归的感觉,这使得这份惊喜有一份特别的意义,尤其更包含我对吴教授由衷的敬佩!

吴教授是一颗种子,十年以来开花结果是必然的。上次来时,这里还是一块农地,学会的成长从无到有、到大有,这是一种了不起的成就;因此借着今天这个机会再来谈谈《易经》具备的智慧。今天我要谈的主题是“易学五慧”,其实这个灵感是来自麻省理工学院彼得森吉博士所说的第五项修炼或者也可以称做锻炼、修养,这是一种不断的学习,学习如何成长。

当代西方由于受到《易经》的影响,认为光是科技和商业策略是不够的,必须进一步寻求到管理的智慧,使管理的科学成为管理的哲学;把科学的世界转入哲学的世界。基于这样的观点,我以为第五种智慧是要懂得如何建立信心,并且在信心基础上认识自我,并升华成为对生命的信心。至于哲学本身则包含了四种智慧(科学、道德、美学和宗教),加上哲学本身,刚好形成五种智慧,我把它定名为“易学五慧”。而我这趟是第五次来演讲,两者正巧作一个呼应。

二 易学五慧的界定

在说明五慧之前,首先要对易学做一个解释。其实《易经》原本是一个广义的名词,包含经、传,涵盖了对传统的了解以及夏、商、周三代的“三易”的认识。说起来“周易”的时代最晚,但却较为完整。“经”则是指经典规范,

《易经》成为一个学，是一种更具哲学的概念，而“学”也是一种哲学的概念，是人类观察世界、反省自我的一种规范性思考，思考如何成圣成贤。透过自己的心、经验及感受，把包含的智慧、真理体会出来，使之成为活生生的思想，使之能生活下去，能安身立命。至于“五”是在河图、洛书上就有的概念，它具有下列的含意：

（一）“五”是一种发展，使之得以平衡、持续、充满生机的状态，以此再进行更高的发展和再创造的力量。换句话说“五”代表一种力量，它有一种持续发展的力量。

（二）在《易经》中“五”是生数的极至，天地四方有个中心点，即是五，中国人对“五”很重视，无论是相对于天地或万物，它是位、是数、是时。

（三）易学代表君子学以知其道，也就是对宇宙智慧和深层智慧的一种认识。

至于为何易学能成为一种慧呢？其实人本来即有慧、有性与德。有人把慧说成是慧根，差别只是在慧根是否灵敏，是否能够被激发出来而已。因此如何把这慧根启发出来，发展出来是相当重要的。慧根启发出来，能够自觉的解决生活中的重大问题，即是智慧易学乃是透过《易经》的思考，也就是认识宇宙生命的思考，来启发人所包含的智慧及对自我的认识。所谓“仁者无忧、无惧、无惑”，并使自己平稳而无憾，这也是慧的表现；再进一步对人有其他贡献，如仁爱、行善。至于为天下立德、立功、立言，则是最高的慧，此乃宇宙生命的感通。综上所述，我们可以说“易学五慧”是指《易经》所包含的学问，可以显露五种智慧，而这便是《易经》的价值所在。我们再从孔子的三无（无忧、无惧、无惑）的角度来看，这是很重要的一件事，这又和人的信心有关。有太多的人不是没看到真理，而是看到了真理却无法掌握它，或是无法找到真理；慧则可以帮助人找到真理。因此我强调的五慧是科学、哲学、道德、审美、宗教。这五种智慧都可在易学发展过程中找到它的根源和理念。

三 五慧与易学之关系

易之含意是多重的,可以说日月为易;日出为易;还有一种说法是:易乃带有两个面,上面的“日”是太阳,而下面的“勿”在甲骨文的考证指的是云气,外面世界有变化犹如太阳在云之下有阴影。基于这样的一个概念,再来谈五慧之内涵及在易学中的关系和位置。根据我对《易经》的了解,这是一个起点;先了解文字上的意义,再进一步了解《易经》如何形成。从这样的一个起点来简述个人对《易经》的两个心得:

(一) 易的现象乃是一种云气与日光的变化,云气掩盖了阳光即产生了阴影,因此从云气、日光的关系来看,易是一种很直接的现象。当然也有人说易是一种蜥蜴,蜥蜴会变颜色,这是一种变的现象。但从云气掩日,彰显日光的明朗的自然现象反而更明显。故易乃是对外面世界变化的认识,能愈普遍愈好。此外易也有龙的概念,按乾卦的说法,一下子是地下的潜龙,忽而变成了在田里的见龙、在天上的飞龙,这种变化也是易的概念,但这些概念毕竟还是经过思考才产生的,远没有云气和日光的概念来的直接。

(二) 到底有没有伏羲这个人?从“伏羲”这两个字来看,“羲”与羊有关,可能是最好的一种羊,那么羊和《易经》有什么关系呢?我们都知道中国文化发展乃是从游牧走向农业社会,这种演变是阶段性的。从考古出土的遗物如红山文化、大汶口文化都有许多动物的骨头,到了河姆渡文化更有猪、牛的骨头;羊的骨头反倒不常谈,这与人类早期的游牧社会豢养马和狗、到晚期定居后才有牛、猪的豢养有关。但从游牧到定居这中间一定有逐渐演变的过程,至于应该是一种什么样的演变方式,一直无稽可考。有一次坐火车经过蒙古大草原,看到一大片的羊群,当时恍然大悟,才把中间的缺口衔接起来。羊就是从马、犬到牛、猪的中间环节,羊对人类是十分重要的,它不但可以提供生活资源如羊奶、羊毛,羊群更可抵抗其他动物。

人类因为有了羊群的豢养才安定下来,进入了农耕时代,并且进一步发

展农业。所以羊群在人类历史的演变过程扮演了重要的角色。羊的发展正好是新石器时代后期,大约属于玉器细石时代。所以若以伏羲为一个象征符号,它则代表人类逐渐定居的内涵。人类文化定型成一规格,以羊代表不同的价值,如善、义、美、祥、群,都代表一种好东西,称为羊文化。在中国文字的价值观中它是一种美好的象征。由上所述,伏羲的存在是肯定的,代表羊的豢养;代表人类生活资源的来源。从这点可知《周易》的发展绝非一两天的结果;它可以上推到五、六千年前的羊文化时代,是十分悠久的,甚至远远超过黄帝时代。

伏羲时代是在人类定居后,逐渐有空去观察天地、思考自我才逐渐形成宇宙图像的。人类观察人与天地、宇宙发展关系的图像,绝对是经过长期思考所累积的结果,并且是可以持续发展的。西方也有羊文化,但西方没有长期观察而凝聚成的明确的图像,所以以色列人将羊文化发展成了宗教;中国人则在长期观察当中找到了智慧。中国人的羊文化并非是权威型的宗教,而是一种智慧宗教。假如《易经》含有一种宗教的话,它应该是一种智慧型的,虽然《周易》曾经用来占卜,占卜也曾为《周易》所用;所以《周易》在表达形式也同时具有占卜形式的内涵。

但是否可因此说它是一本占卜的书呢?我以为并非如此!因为占卜一定要先知道如何解读占卜的成果。然而《周易》无论从卦名、卦象与卦序的组成方式甚或其后占卜之用的判准来看,卦爻辞都可显出深厚的宇宙自我认识的基础,但若没有一个解读方式或者先期的认识,又如何能去解读呢?因此一定要先有个参考系统作背景,才能解读占卜的卦象、爻象;所以一定要先认识什么是宇宙?什么是天地、自我?才能用来占卜。占卜是《周易》的“用”,而非其“体”;而且只是其众多“用”则中的一环,显然这个“用”的基础很重要,以至孔子以为不需要占仍可掌握智慧,可谓“观其德义”(《帛书易经·要篇》);因为在“体”的体现下就可以掌握住生命的智慧,然后“用”则在“体”下发挥。预测也是《周易》的一个“用”,可以用《周易》来预测,更可帮助决策。而这一切都成了意识上的问题。再说预测有许多方法,一定要把

“体”、“用”辨别,如此才可掌握的《周易》智慧是什么?基本上这是一种“体”的问题。在这样的前提下谈“五慧”才容易了解。

四 易学五慧的内涵

(一)《周易》的科学智慧

所谓科学的智慧是对物之真的一种认识。宇宙万物要如何去认识物之真,这是一个重要的起点。所以要想掌握宇宙的变化,并了解其变化的关键及其表达、转折,我们一定要能会通。

《周易》谈观天察地,远取诸物,近取诸身;上下左右,四面八方,都加以认识而统合成一个体系;故能涵盖科学宇宙论。西方的科学宇宙论反而没有《周易》讲得好。科学的宇宙观大约谈到 15 亿年前宇宙如何开始而提出了所谓的大爆炸论。从最初小到比次原子还小的物质,可以在三秒钟之内突然膨胀到像木瓜那么大;再经过几秒钟就可变成整体天地。这里的天地指的是星云各种气体如氢、氦。整个宇宙形成的时间只要 10 的 3 次方,如今天地宇宙还是在不断的扩大,到了 10 的 6 次方如果人类还在,则只能看到自己的银河系;其他星系都将离我们远去。今天美丽的繁星都会看不见,而且宇宙仍再继续发展。到了 10 的 100 次方,则宇宙什么都看不到了;其实那时宇宙还有许多黑色的物质,黑色的能量,它们几乎占有整个宇宙的百分之八十,这种情况就回到了哲学上“有”和“无”的概念。是否有一种物质叫做“什么都没有”?另外“无”也是一种有,是“有”的一种无的形式,一直发展的结果则归于“零”。这样的新报道,目前已广被接受。但这个观念还不如《周易》的宇宙观。

《易大传》有云:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”。这样无限发展可以有 2 的几百次方,可以说是一种对数(log)的伸张扩延。“无

极”是一种十分细腻的观察,观察“无”究竟是什么?而“太极”则是一种无穷的创造,中国人从变化中看出“变化”本来就是从无到有。这和科学宇宙论从未谈论过在爆炸之前究竟有什么东西是不同的。中国人告诉我们,在太极之前有“无极”的存在,这种从无→有→无→有,可以如此生生不已,是一种与西方完全不同的深度观察结果,它把从无到有作了一个细腻の説明。如此说来,即使宇宙扩充到无时,也并不表示宇宙结束了,而是宇宙将重新开始、重新创生。《周易》从这样的变化当中,掌握了宇宙生命的创造力。这是西方科学宇宙观未能见到的精微处,以致形成了悲观的论调,认为太阳会死亡,人类会消失,宇宙会变成空无,却忽略了宇宙最初也是从这样的空无中出现了原子,宇宙本身就具有深度的创造性的循环。

《周易》的六十四卦从乾坤到未济的排列,正是经过长期观察的结果所显示出那种生生不息的智慧。《易大传》更是明显提出生生不已的宇宙观;这是一种深度的科学智慧,可以补救科学的不足。如果完全以科学为主,会面临无法回答的问题,而《周易》告诉我们的是“要从生命的观察与生命的认识来掌握变化的过程,及各种逻辑、规律”。故《周易》的宇宙观是一种超智慧的科学观。

(二)《周易》的哲学智慧

所谓哲学智慧是指人对自我的认识,知道自我。希腊哲人苏格拉底说:“知道自己,是从一座神庙中被引述其用意而成西方哲学的开始。”中国哲学的开始也是要掌握自我。掌握自我是什么?这就是《易大传》:“继之者善也,成之者性也”的真谛。人是如何形成的?万事万物又是如何形成的?人在天地之间到底扮演着什么角色?该怎么定位?这都是值得探讨的问题。《周易》的发展从八卦到六十四卦,其中八卦代表一种自然现象,六十四卦则涵盖了人的因素,包括了价值观、感情、文化、预测、决策。《周易》启示了人对自我的认识,也就是乾卦六爻所说:如何做得更好,在什么时机该如何做;

从潜龙、见龙,到飞龙、亢龙这代表了一种过程,是一种人与时间的配合,也就是人的地位和宇宙连成一片。故大人者必须要能“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”,在世界当中找到自己的地位,建立自己的价值观。人是宇宙创生的存在,又具有创造力,人能在宇宙的创造过程中去完成自己,实践宇宙所赋有的能量,使宇宙达到更好的境界,这就是继之者善也的概念。再者,人不只是一种概念的存在,中国人对人的认识和西方不同,是以掌握人为起点的,对人的一切行为、思考都要加以认识,然后去掌握,才能发展更好的社会,才能发展人的更好的存在。

当我们看到元、亨、利、贞时,虽然这四个字只是为了占卜而用,但是透过人的诠释,元、亨、利、贞却有了新的解释。《乾卦文言》“元者,善之长也;亨者,嘉之会也;利者,义之和也;贞者,事之干也”把宇宙观象作为人类行为评鉴并给予价值内涵,故人类所追求已经不是吉凶祸福,而是一种善、一种美、一种和,针对人的认识,看到更深、更远、更广的生命意义。这是《易经》所包含的人的哲学,是一种义理之学,事实上是把人和宇宙关系当作一个起点。这与西方不同,西方往往只是从单一概念来掌握问题。而中国人在反省人的存在时,由于有一个比较完整的宇宙观作为基础,要把人的存在过程、发展过程连在一起,变成实践的学问。人的存在、人的认识是一种深的、开发的实用智慧,此种智慧很明显表现在《系辞传》中,是人的智慧在形成人的概念时形成的一种天人合德的思考。

(三) 道德的智慧

所谓道德的智慧就是在认识人的基本自我之后,进一步了解宇宙现象,掌握宇宙的知识,然后充实自我、健全自我,发挥做人的美德。把人和宇宙结合起来,亦即所谓的天、地、人三才之道,更是《系辞传》“一阴一阳之谓道”。一阴一阳是很深的道,而人则可以发挥阴或阳的作用,找到一种平衡,这就是道德的智慧,也就是“继之者善也”的含意。所谓善是一种整体的考

虑而形成的一种和、一种平衡。《坤卦文言》“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃”，就是这个道理。因此人如果能维护大宇宙与人的关系，并进一步从积聚、发展中去了解吉、凶、祸、福的真正含义，才能明白原来祸福是建立在人对宇宙认识的寻求根源上，这才是“德”的概念。“德”并非是一种短暂的、保证的幸福，而是一种恒久的、内在的并且自身即是的一种幸福。所以如何把道变成德、德形成道，这就是道德的智慧。这种道德的智慧是儒、道两家所重视、发展的；故可以说《周易》的道德智慧，开发了后来的诸子百家，其中最重要的是道家、儒家，因为没有人与宇宙生命交互影响、认识的智慧，则无法去探究何谓道、何谓德，更无法去想象孔子或老子对道德的界定。儒家的道德是一种积极的参与，是以人际关系为基础所建立的三才之道；而道家则主张以个人含弘光大、素朴无为的方式作为基础的自然之道。两派虽见仁见智，却可以互相补充。所以最好的道德智慧，应该是儒、道互补的。这点在道德的智慧中可以明显看出来，因此才说《周易》启发了两家的互补关系。

（四）审美的智慧

审美即是艺术的智慧。什么是艺术的智慧？简单的说，就是《周易乾卦文言》“乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！”的道理。乾开始是以美利来利益天下，而且不只是利天下，更是一种对优良品质的重视与尊敬。从《说文解字》我们可以知道“羊大为美”，美是一种逐渐的感觉，美并非是粗糙、简陋的利，而是一种细腻、精致的利，代表一种文化，直接且持久的满足，可以使人平衡、宁静，这才是美的作用。

现代许多人只讲求利，不讲究优美，这是粗糙、简陋，根本不懂得美。美应该是一种对现象细致的体验。《坤卦文言》：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。”这句话真是把美的极致表达得淋漓尽致。美不但是内心、更是一种身心的平衡、和谐的状态；并且可以扩

大到四肢,发展到事业。尤其是美之至也更反映出生命的道理,并将之展开到生活每一个部门,包括事业、人际交往的状态,故美是一种本体之美。

一般的美是一种现象之美,尤其在后现代的西方的美只是标榜现象美,强调粗糙现象的描述。例如有一次我在德国看到一个现代派艺术对美的表达:在一间大厅中,有一个破烂厕所,内面有许多烟蒂、破碎的啤酒瓶,摆在一块十分好的地毯上。看似有其道理,事实上却只是反映了问题。这是一种问题美,西方以为能凸显现象就是美,这就是当今所追求的现代美。无论是达达或是后现代主义,这些美都只是呈现问题,而非解决问题,提升生命。它们反映了现代文明的衰落,文明的污秽,让人有所思、有所感,使人产生悲调,却忘了美的真实意义是本体美。

如何回到宇宙的自我、掌握生命的过程或创造性的力量,那才是美的追求。我不反对艺术有各种表达方式,但基本上美应该是本体性的,与真、善结合。《周易》坚持这样的理念;故美是一种平衡性和行为性的,在这种平衡性中可看到属于动态的平衡。如河图、洛书可从各方面来表达其概念。例如它可以有一百种方位的平衡,各种颜色都可以不交叉。其实也不只在本体美上做文章,易学所呈现的智慧,刚好是生活所需要的。美可扩散到生活的每一个细节,是一种感受,像咸卦具有重感情的存在,使宇宙更有意义,生命与宇宙可以贯穿交流。所以简单说,美是一种生命的交流,是一种自我实现的智慧。

(五) 宗教的智慧

宗教的智慧也是一种信的智慧,上次谈到许多关于道与神的问题,《周易》也谈到神的问题。《周易》的神“神无方而易无体”,神是一种创造力,是一种生命的流行。这种神随时都可体验到,有了这个神,每人都可觉得生命很充实。至于宗教是否必然需要一个唯一的上帝;上帝是否为宗教唯一的要求。我想不是的。若把儒家、道家也看成宗教,至少道家并非以上帝作为

他最后的表达方式。上帝也好,不同的神祇也好,只是表达了人类实现自己的方式。所以我说上帝造人,但人要先造上帝并信其有!因人可以考虑到完美性,故人可以不同方式达到最后信仰,但这个信仰一定要有个宗教的要求,这点在《周易》上说得很清楚。

从经文到《易传》的过程中,我们更必须把《孟子》和《中庸》摆进去。这又是怎么说呢?公元1974年马王堆出土西汉帛易,这和早期正本的熹平时代《易经》不同;但帛易的年代更早。这其中除了有关《易经》的相关记载外,尚保留了孔子及其弟子探讨《易经》的文献。这可以证明孔子思考《易经》问题可能有二十年。从孔子自言“五十而知天命”这句话看,可知孔子从五十岁到七十岁可能都在探讨《易经》。另有1995年湖北郭店出土的竹简,比帛易更早。郭店竹简记载有子思的思想,也谈到《易经》。从这些历史遗迹的出土,可以了解孔子对《易传》的形成有决定性的作用;孔子绝对参与了《易传》的形成,至少也指导了《易传》的形成。尤其对子思的“中庸思想”影响更大。子思又影响了孟子。所以后来有所谓的“思孟学派”,从这一个传承可以看出《周易》、《中庸》和《孟子》这三部书有密切的关系。这些传承也是一种信的问题。这和宗教的本质是相同的,都属于信的问题。不在于是否有上帝或信什么,其实什么都不信也是一种信;信是人生一种重要表达方式,其重心是信而不只在其有什么对象。最重要的是信要具备两个条件:(一)信是否有诚;(二)信是否明智。

《中庸》也谈到“自诚明”与“自明诚”,而诚的概念在《周易》中也是一个重要的观点。《周易》的君子或大人,能够在看到外面的世界后,进一步与天地合德、与日月合明、与四时合序、与鬼神合吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。人能诚到此地,也能掌握真实吗?这就是诚。诚是一种实际的人生经验的实际表现。虽在《周易》经文中未提出来,但在《易大传》则表达得十分清楚。

最后我借助一个向来十分喜欢的“大畜”卦的彖辞“大畜刚健笃实辉光,日新其德”的内涵来说明:信一定要笃实,并具真实性。诚则一定要明,才是

最好的诚；光有诚却不能和真实结合，就是迷信。所以有诚一定要有明。明是文明、光明、智慧，要认识自己，其实，诚明可以是体的两面，故《中庸》说“诚则明矣，明则诚矣。”也就是以一种宇宙智慧、生命智慧、道德智慧、一种艺术智慧来掌握真实性；所以不但诚，也要明，不但明，也要诚，诚明生信，而信才能很坚定，这是一种正信而非迷信。在整个《周易》的发展中追求一个光明、文明的、一个合乎理性的、合乎知识的智慧，来作为履诚之道，使我们做人能真诚又真实，而且又合乎实际，这即是信的要求，也是做人的要求。

《周易》启示了一种宗教观，也具有一种宗教智慧。宗教的重点是在“信”，而“信”更要透过对自我和宇宙的认识，使其成为一种诚、一种明。而诚能帮助明，明能帮助诚；这样的信才是《周易》宗教的信；这也是《中庸》所说：“天命谓之性”的道理。《易大传》也说：“成之者性也”，《中庸》又说：“率性之谓道，修道之谓教”。这些话告诉我们依自己的性发展出来的行为和表现即是道，有了道要进一步去充实、完美，使之日新其德，这就是教。

宗教就是有所宗、有所教，这才是《周易》的智慧，是宇宙合乎生命的基础。这种智慧乃在如何建立自己的信念、信仰。建立的标准则在掌握宇宙，掌握生命的智慧来达到行为或思想的诚。而且这个诚又合乎明的道理；这就是宗教。至于信什么、不信什么，则是次要的问题。由于人的想像力和所处的环境各异，造成了各种不同的宗教，那是无可厚非的。所以我们有多元的宗教，甚至教中又有各种不同的派别，如基督教中有长老会、浸信会；佛教中有华严、净土、天台等等，这都是信的表象。但它要形成宗教，不能缺少的是必须要有诚、明而后的信。

五 易学五慧的整体性

最后我要说的是如何掌握这五种智慧。从《周易》发展过程当中，从经文、经传、《易传》可找到说明，告诉我们如何去掌握易理，以及如何去读《周易》这本书。《周易》这本书可帮助我们得到这一切智慧；如果无法从中得到

对宇宙的认识,获得道德、义理、宗教的智慧,则不能说对《周易》有所认识。

再把这五种智慧和五德连结,会发现有一个统一性。五慧并非离散的,而是彼此有深刻内涵的,也就是儒家所说的“仁、义、礼、智、信”。这是人所需要的德行,这五种德行绝非分开、离散的,而是以“仁”为中心的。人需要从很多方面来发挥自己,以五德再配合五行,那是一种更深刻的问题。假如宇宙与生命、宇宙与人有内在的配合,那就是传统“天人合一”的思想,如此一来,五德即成了五行,所谓的信即土、礼即火、智即水、义即金、仁即木,这是一种意识的联系。在往后理解当中可显出其意义,这也是一种体验结果。由此观之,信即宗教慧,是人类生活的基础;礼则是一种火,一种内在的体验,发乎事业,畅于四支,可以黄中通理,正位居体,是一种身体感受,透过生命来完成的艺术审美,是智则是一种科学,代表水,科技本是水德,具有多变性。至于何者为道德,我认为道德即是仁学。仁即人,是人之所以为人的根本。这有其哲学智慧,所以“仁者,人也”的最后目标是在建立对人的认识上,对人存在的起点、终点,对生和死,对有所为、有所不为的认识上,“有所为、有所不为”包含了道德。道德的发生再形成了伦理,即是义的问题。因此五种慧就是“仁、义、礼、智、信”的智慧。它们又统一在人的存在当中。

六 结 语

综上,易学就是仁学、义学、礼学、智学、信学。易学的智慧是多重的却又是统一的;是深层的却又是实现的;不只属于个人,更属于群体。今日我们对《易经》进行的了解与研究、学习,可以说是时代的需要。当前的时代丧失了整体的宇宙观和整体的人生观,往往为偏颇的观念、片段的知识或一些专业的知识所掩盖,陷入了自以为是的迷信或成了一种独断。因此必须学习如何掌握整体的智慧。易学不但启发我们这样的智慧,让我们掌握了整体的智慧,并且可从五个方面来呈现它的多样性。

今天能和各位共同探讨易学的发展,这个意义是十分重大的。《周易》

学会能在短短时间发展成为今天的规模,在全台湾有初级班、中级班、高级班、研习会、培训班,这对台湾的人文转型,实在有不可抹煞的意义。目前虽有如此大的成就,但仍有再成长的空间。也许五年后,台下所坐的人不再只是五六百人,而是一千人或两千人;大家所在的地方,可以扩大一倍或两倍。

整个台南地区是文化重镇,却只有《周易》学会能呈现文化的茂盛,建筑美好的风貌。带动这风气的吴教授十分令人敬佩,今天也利用这个机会再表达我对吴教授最高的敬意!

《易经》的科学观与宗教观

- 一 前 言
- 二 人类生命的两类追求，
求真与求善
- 三 求真与科学知识的发展
- 四 大宇宙、中宇宙、小宇宙
的整合
- 五 求善与宗教信仰的建立
- 六 价值系统与知识系统
- 七 求真与求善双行引生的
本体四元结构

一 前 言

吴创办人、庄杨会长、各位学友、各位同道,今天是我第四次到文化古都台南来为台湾《周易》学会作学术报告,个人感到相当高兴,因为这个机会是建筑在我和吴会长及《周易》学会的友谊和彼此信念的基础上的。最近十多年来,《周易》方面的研究已为大家所重视,《周易》虽是古老的文献,但它却是智慧的结晶。在当代,人们竞相追求经济与财富的同时,《周易》可以为心灵提供深处,为人灵性与智慧生命提供一种安顿。吴会长致力于《周易》学会的发展工作已有十九年,我认识他也有十多年,因此每次他邀请我来作演讲,我都特别高兴。在早期我就欣赏学会茁壮的生命力及对社会的贡献。我也非常敬佩吴会长本人的精进修持及大公无私的人格。所以今天能与大家见面并共同探讨,个人感到非常高兴。刚才吴会长介绍我在国际上所做《易经》推广与中国文化发展的贡献,其实我所做的只是尽自己能力而已。我一直有个信念,愿提出来供大家参考。今日世界走向全球化已成必然趋势,全球化对经济、社会甚至于政治都有它深远的影响,在人际及国际交通空间中,文化扮演着使全球化影响发挥作用的重要角色。在全球化当中,每个文化都有自己发展的空间,但也面临一种竞争,即文化的品质是否对人有用,是否能深入人类心灵并且见诸实践于生活,这是一种对人心灵影响力的竞争。我深信,中国文化的传统,尤其是《周易》文化,是人类非常重要的部分。《周易》不但是中国的,也是世界的;不但是过去的,也是现在的,更是未来的。若由这个角度来看,《周易》的研究发展不但能对当前的个人产生重大的提升净化的作用,将来对人类社会发高尚人格品质也会有很大帮助,甚至可解决人类精神上各种疑难问题。因此当此人类迈向全球化之际,我们更要探讨发展《周易》的智慧,对《易经》精神价值的研究定不容忽视或轻视。

二 人类生命的两类追求,求真与求善

在 20 世纪,人类文明的最大发展就是科学,它成为改造人类生活甚至重组人类包括企业经济各种活动的一股重大力量。由于科学如此重要,因此我提出“《易经》中的科学观及《周易》与科学的关系”这个主题,希望探讨《周易》对科学的影响及它在人类未来发展的价值。另外一个探讨的主题是“《周易》的宗教观”。很多人常问我《周易》是否是一个宗教。多年前我在纽约时,有许多佛教团体邀我参加他们的聚会或演讲,他们都对《易经》很感兴趣,但也对《易经》是否为宗教感到疑惑。其实不论是从历史或从理论的角度,我一直也常思考这个问题。在世界宗教的对话当中,若谈到中国的宗教,不外乎儒教、道教、佛教,不过这三者都涉及到《周易》,所以《周易》本身的宗教观是什么,是相当值得我们探讨的问题。

在 20 世纪,科学迅速发展。表面上,科学发展造成宗教势微,在西方历史上,中世纪时期的宗教完全融入西方文化。科学发展之后,宗教似乎慢慢退居次要地位;但若我们仔细分析,宗教从未失去它的影响力。事实上,科学所带来的社会影响对人精神上的冲击,使人类更想寻找精神自由的空间,所以宗教有重新复兴甚至更加发展的趋势,例如在“文革”之后的中国大陆,尽管传统受到冲击,宗教被视为迷信,但我认为人类将宗教作为精神寄托的需要,从来没有丧失过。所以在 1986 年,我在济南山东大学召开的《周易》研讨会作专题演讲,当时与会有三百多人,他们都很希望将《周易》恢复研究。在那之前《周易》被视为迷信,《周易》研究是被禁止的,我在会中就大胆说明《周易》本身扮演的哲学角色,强调《周易》决非迷信,所以我们应发扬《周易》正面的精神,那才是它生命力所在的地方。作了那次报告之后,大陆《周易》研究逐渐开放,现在至少有二十个《周易》学会发展出来,各种形式都有,也有从《周易》精神价值哲学理念方面作探讨的研究,和台南的《周易》学会具有同样的品质。由此可知,《周易》作为哲学精神的依托,作为具有宗教

精神的研究与实践,是现代中国社会一大支柱,所以《周易》精神不只是用在外在技术方面,更是要用在人的精神方面、心灵的丰富与提升方面,这是我所深信的。

科学与宗教到底有何关联?可由三方面来分析。

第一,科学所要掌握的是对外在客观物质世界的了解,所以科学以求知为主。而宗教是要掌握人的主体性,掌握人的自我价值意义,探讨包括生死存在等根本问题。在此科学与宗教完全相反,科学是面对世界的物,宗教是面对主体的我;科学求知,宗教是在知的基础上求行。

第二,谈到知,科学求真知;谈到行,宗教求善行。

第三,科学讲求以理性的方法探讨知识,掌握自然世界的真理。而宗教掌握的是处理感情的寄托与需要,讲求感情的满足。科学以理性为诉求,宗教以感性为诉求,二者似乎并不相干。但它们因人的需求而结合,人既要理性也要情感;既要求真也要求善;既要了解外在事物的真相,又要掌握内在自我的意义;不仅要逐物于外,也要反省于内;既要知也要行。所以科学求真,宗教求善,但都集中在人的一体实现,二者相反又相成,不同而和,这也是《易经》上的道理。

科学与宗教也有相同之处。

第一,二者皆是人所需要。有一种学说叫“需要论”,探讨人的各种需要,从求安全、安定的深层需要到求成就、荣誉的最高精神自由的需要。也许你在某段时间需要财富,但财富累积到一定程度后,你需要更高的价值。也有些人一直停留在同一阶段,那是因为他不了解做人的全面需要是什么,这种人需要教育。而科学和宗教都代表一种人类的需要。

第二,科学和宗教都代表人的功能。人能做的事很多,不过最重要的两件事就是求真和求善。在求真求善的直接体认中,也可感受到美、和谐等其他价值,所以我将真和善当作基本价值,也是人的基本需要和基本功能。

第三,科学和宗教皆为追求好的品质,求真就是要求更好的真,因此科学不仅要进步发展,也要能成为更完整的知识体系。宗教也是如此,真实的

宗教,在求行求善的过程中,必须像真实的科学一样,有内在品质的要求,这种品质应能满足人心,帮助发挥人的功能,这样才能算是最好的宗教。

三 求真与科学知识的发展

科学是西方发展中最大的成就。为了取得对自然环境最大的控制掌握,中世纪后,西方在科学方面发展兴盛,十六七世纪,富有的皇室贵族努力支持科学研究,而将科学研究成果当作扩充自己财富的工具。科学被用在航海、天文观测和制作工具诸方面,促成后来的工业革命。此时科学有两个特点:第一是排除主观;第二是将科学运用在自己要达到的目标上。因此从欧氏几何学到航海技术,都象征对外在事物的关心,为了能充分了解和掌握而造就的发展。

四 大宇宙、中宇宙、小宇宙的整合

直至今日,从牛顿的物理学到爱因斯坦的相对论,都是为了探讨大宇宙的存在,并且唯有透过这样的了解,我们才能对所处的大环境有所掌握。我们现在生活在地球上,必须探讨与各行星的关系,才能有正确的对太阳体系的了解。尽管科学有时也是猜测,但它是经过研究的理性假设,大科学也就是天文科学的研究,现已形成一门知识。

对物质宇宙的认识,在小宇宙中也一样重要,许多微细的东西一样对我们有重大的影响,以前认为原子是最小物质,后来发现次原子、核子、电子等原子核内包含的更小元素,现在经由科学实际上考察结果已分析出基本粒子为最小物质。至于是否有比光子、介子等更小的物质,这都属于对小宇宙的了解,目前量子论和相对量子论都有很大的发展。

世界是由大宇宙与小宇宙所组成的,现在我要提出中宇宙的概念。不管对小宇宙的知识如何丰富,太阳仍然由东边升起,而许多微细物质,我们

的肉眼依然看不见,所以中宇宙指的是生命宇宙,也是我们日常生活的宇宙,这个宇宙更值得我们用生命科学的眼光探究。从复制羊到复制各种农作物,从基因研究到人的器官移植,这些现象都显示出生命科学的研究愈来愈发达。就中国人而言,生死一直是最重要的问题,而中宇宙充满明显的生命迹象,因此更需要我们深入探究。

大宇宙、中宇宙、小宇宙如何融合成为人类知识的完整体系,是很巨大的工程,在知识整合过程中,人的定位为何?人是物抑或是物质外一个具知觉理性的个体?在科学中这是尚未解决的重大问题。如今我们面临科学知识大爆炸,必须回到人的问题上思考,重新安排人在知识世界的定位,这就是牵涉到求善的问题。

五 求善与宗教信仰的建立

何谓善?从中西历史眼光来看,对善的了解属于综合性的了解。善包括我们对生活满足的要求、伦理道德的要求、个人与整体的要求。从知识层面而论,每个人都会影响到我们个人,若只考虑个人,反而达不到个人的目标。所以我们所谓善并非指短暂的快乐,更不用说为获得短期利益而必须忍受的长期痛苦。即使是从生命保存的观点,也须考虑短期、中期、长期的因素。因此善这个概念是综合的、不断发展的,是动态的概念。求善也是个人不断思考的过程,没有人是绝对的善,因为每个时间场所都有它特殊行为的要求,若行为能符合全体性,长远性的要求,那就是善。有时为了长远的利益,必须忍受一时的痛苦,此时唯有深刻高远的智慧可作为选择善的基础,因此求善的过程是成长,也是生命的实践。求善与宗教有密切关系,宗教的起点就是求善,宗教代表的就是求善的价值观和原则观。以宗教二字论,“宗”就是根本原则,“教”就是我们可以学习实践的道理。

六 价值系统与知识系统

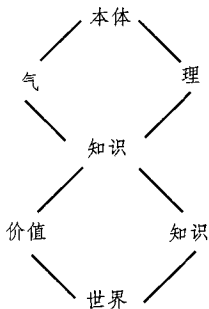
科学和宗教其实有着很密切的关系,若不将它们视为对立物;而把它们看成是互动的概念,那么从人生命的整体发展来看,宗教代表的是价值系统,而科学代表的是知识系统。至于它们代表的是何种知识、何种价值,全在于我们对它品质的要求。宗教与科学应相互为用、相辅相成。从《周易》基本的思维方式来看,所谓科学的知识或宗教的价值就是阴和阳的关系,阴阳是宇宙自然观的基本概念,但可延伸到人对生命、对外在事物认识的体验。在《周易》经文中,阴代表阴暗,阳代表光明,这是对自然现象的描述,若对明暗再作联想,明容易令人联想到刚,暗容易令人联想到柔,《周易》中的刚柔动静是最基本的概念。在明的地方有动的力量,动能消失就呈静态,所以明、暗、刚、柔、动、静可相互联系,一事物可能同时具有明和柔的特质。事实上,明、暗、阴、阳、虚、实、进、退这些都是中文里对立的观念,例如中医对脉搏的判断有超过二十四种,就是根据不同动静型态区分的。所以阴阳虽有不同,但都是综合概念。今天我们探讨科学和宗教,此二者也符合阴阳的观念,至于孰阴孰阳,不能单纯以科学是公开的真理所以是阳、宗教是个人信仰所以是阴,必须根据不同的角度来作判定。由于科学与宗教具有多层次、多方面的阴阳的性质,所以它们可形成多层次、多方面的互动、平衡,相辅相成的作用,尤其在《周易》中的发展更是如此。

历来对易的概念有三种说法:一、日月为易,郑康成认为日月为易。所以了解天体日月的循环运动就是了解易。尽管这个说法也有道理,但根据我对甲骨文的考察,找不到日月为易的基础,因此这并非易的原意。二、易为蜥蜴。这是最通俗的一种说法,但有它的矛盾处。应该是先有“易”字再加上“虫”边,不能用后来的字解释原有的字,应是先有易的概念,才有蜥蜴的概念,所以目前的解释都并不理想。基本上我们认为变化是指不易、简易和变易。目前我对易的概念是“日”,首先肯定“𠂇”并非月字。“𠂇”这三点

并非指水而是代表云气,原始甲骨文的气字就是“𩇐”。“易”字表示的是在太阳旁边有云气,太阳有时被云遮蔽,有时现光明,所以太阳在云气里明暗变化就是易的原始意义。

至于《易经》的精神,月亮从初一到三十一一直都在变,在同一个夜晚,月亮的明暗也会因云气变化而变,《易经·系辞传》提到“乾坤其易之缊邪”,天地间就包含易,易是天地形成之后使万物生发的力量,这个力量我们可称为道,从易到道,说的是过程,但就根源的角度论,易就是太极。从发展的概念,易就是道,从结果来看,它创造天地,天地之中道又创生人类,也可说人是天地所生,结合易的精华。道显现的最根本方式就是阴和阳,阴和阳背后的存在可称为有和无,甚至无极、有极或太极。太极是就它根源的发展而论,无极是就它背后包含丰富发展的资源而论,看不到而且没有限制。于此我们可看到《周易》的宇宙观。

易本体四元结构



易是一个本体,了解易理就是了解易;自己的生命就是易,了解易就是了解自己。人的一生有许多变化,每天的变化有的是连续的,有的是跳跃的。但面临所有变的问题,谁在变?如何变?该不该变?都需要自己来参透自己是谁和自己背后易的道理,所以我认为《周易》哲学最深刻的就是提出这些问题,让我们每个人掌握易道。易道根本的形式,我称之为易本体,本体可呈现为一个太极的起点,一个无极先后的推演,一个宇宙的秩序,这些并称为道,之后方有阴阳五行各种的发展。

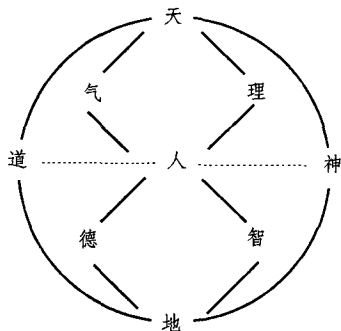
七 求真与求善双行引生的本体四元结构

中国人最早在《易经》里提到本体的概念,但并未将“本体”一词提出,魏晋之初的王弼在写《周易》原理时很自然地将本体二字连用。讲太极时,太

极是本；讲道时，道是本。本体的意思就是太极加上道。宇宙是一个发展出来的整体，我们称它为本体，社会、国家乃至《周易》学会，都有它的本体，本体就是它的制度及发展方向，它所资取及凝聚的精神的所在。因为它是一个起点，开创一个体系，所以本体是很重要的概念。

本体由两个方向体现，一个是动态的气，一个是结构性的理。气是材料，理是宇宙存在的必需规则，而人是理和气结合的产物。若以阴阳的关系来说明，这是一个复杂的过程，我们不能单纯认定气是阴抑或阳，我认为气之中应是有阴有阳。人由理气结合而成，故人也是有阴有阳。若人要实现阴阳，有两个方向：一、知识的真，指科学；二、价值的善，指宗教。广义的宗教可以包含伦理，伦理本身也是宗教。在世界各地有很多不同形式的宗教，不能以固定的宗教形式为标准。不同的宗教就像不同的文化，应以它的品质和价值内涵作为一个判准。以佛教为例，隋唐之后也有判教，由原始佛教到最后的佛教，从顿教到圆教，有更高境界的发展，因此每个人都有权利作判断，而任何一个宗教都代表一个人精神自由的追求。

人存在的两个方向造就世界天地人的概念。地具有实体、实用、实践的特性，若要将地建立为人间的天国，必须具有两种满足。一、知识上的满足，叫做智。二、价值上的满足，叫做德。天已给我们先天的条件，后天的价值或人类的世界必须由人自己去创造，从天的发展去创造人类生活的持续，这就是四元结构。所谓四元结构就是一



“实体由实用与实践而来”

元、二元、三元、四元，从原始的一分为二，把二变成四，包含了三、二、一。

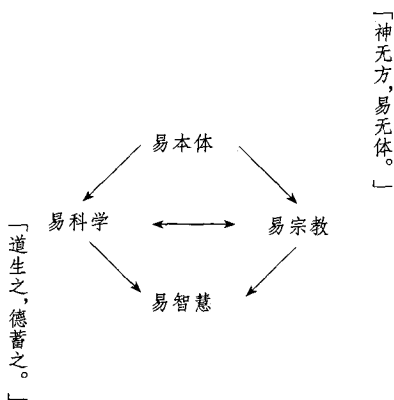
人存在表现两种能力：一是乾，一是坤。乾知大始，坤作成物，乾是开始的力量，能持续发展求真求善并造成两个现象：一个是世界的客体，也就是科学知识发展的对象；一个是求善心灵的主体，若能充分实现发展，便形成宗教的基础。一个求真的知识体系会朝向科学发展，但科学不仅指西方科学，应

扩大为人类科学,这个部分发展最缓慢也最困难,虽然我们也称它为社会科学,但我们对社会科学了解多少呢?人是政治动物、经济动物、宗教动物,如何统合整理就是中宇宙的科学,我们对大宇宙、小宇宙了解较多,但为使科学更完整,对中宇宙的了解亟待努力发展,这是每个现代人应关注的问题。

今天为何须研究《易经》,因为要在《易经》中找寻人的生活,要将《易经》转化为生活价值的一部分,这也是我将《周易》引申到宗教性的一个关键。知识最重要的是它作为实用之器,器与道是对立的概念,形而上者谓之道,形而下者谓之器,科学带给我们的是器用,所以必须活用。诚如大家所知,《周易》六十四卦每个卦都是由二进位的0与1组成。如果中国人能深入思考《周易》并在生活中体现,则最早发展电脑的应是中国人。不仅是电脑,基因染色体的DNA组合也是六十四卦组合的符号表现,但中国人没有发展,原因是中国人将体与用分开,并未将思想贯注在具体的生活中加以探索改变。加上中国人重感情,容易满足于固有的模式,所以理性方面用力不够。宗教是求善的实践之道,作用在于使我们发展更具价值、尊严、信心的生活方式。所有人都希望活得更有意义、更有价值,价值需要人们揣摩并加以实践,才能有感动和满足。所以宗教是实践之道,科学是实用之器,二者互动地构成人的自我满足和自我实现。《周易》对人的哲学正是具备这样的

结构。

易本体是四元结构的表现。生命为何要变,为何有生有死?生死关系为何?在宇宙中地位为何?这些都是易本体的概念。易本体代表知识观、价值观,更代表我们对事物的自我认识、对宇宙观的认识。这种宇宙观的认识,我们叫做易哲学。另一方面,《易经》是伏羲氏观天察地对外在与内在事物的认识。这种既是外



观又是内省认识产生的价值、观点,叫做易宗教。基于易产生的知识观,就是易科学;基于易产生的价值观,就是易宗教。宗教不一定必须有很大的组织,个人内心的信念、信仰,也是一种宗教。组织性的宗教常有一定的仪式、组织、教条、信仰,能使很多人在群体中形成共同价值。有些人经由信仰宗教内心得到满足寄托,但不了解生命的意义。真正体验宗教要更切入生命。在今日现代化社会中,人的生活型式改变,并非每个人都能在同地相聚,所以心中的信仰需要自己去充实发展,这就是我所谓的易宗教。把易科学和易宗教结合,形成人实用的生活智慧,就是“易智慧”,易智慧是一种能将知识与价值结合运用的能力。我不迷信,而有自己的信念,对自己每个行为负责,生活中的每个阶段都是我生命的表现实践。生命无常,所以要把握每一分一秒,时刻都有完成感,这就是我说的宗教的精神境界。我们不能将人生的价值拖到最后,必须随时有今天就是最后的感觉,努力使生命每一刻有相对的满足,这就是易智慧。

从经文和《易传》的角度论,易的宗教观和科学观是一套高度知识与价值的综合,在《易传》中有清楚的表现,经文最早的发展始于伏羲氏观天察地。伏羲氏或许不只是一个人,有可能是一群人。根据我到内蒙看到的赤峰文化,在六七千年前的畜牧时代,中国最早蓄养的家畜是马和狗。约五千年前左右,开始有牛和猪,代表农业文化的建立。在我由北京前往赤峰途中,景色由农田变为草原,沿途看到许多羊,羊对中国文化发展相当重要,从畜牧时代过渡到农耕时代,转折点就是羊的畜养。在六千年前左右,因为羊的畜养,人类找到食物和衣料的来源,此时属于羊文化。在中国字典中,与羊有关的字,如:美、义、善、祥等都是好的意义,羊文化是一种价值概念。此外我注意到每种文化出土物中皆有羊骨,使我对“伏羲”二字产生联想,“伏”与狗有关,有狗所以驯服了羊,伏羲是将羊当作奉献祭祀祖先的始祖。由这个角度看,伏羲是考古学的字眼,羊的畜养是在纪元前六千年,这应是科学的论证,代表由羊文化来探讨伏羲作为《易经》哲学的起点。

伏羲代表的《易经》经文经过卜筮的阶段。最近甲骨文研究,在卜筮中

找到五个卦,乾、坤、坎虽没找到完整的字,但也找到片断的组合,所以八卦的起源相当早,代表中国人观察宇宙的起点所形成的早期的价值观。在前两次演讲中,我提到“观”的概念,第一个讲题是“一部《易经》观天下”,观就是睁开眼睛观察世界,建立对世界的了解,也就是《易传》所谓“观其会通”。观卦是第二十卦,咸卦是第三十一卦,咸、“感”也,心有所感,咸卦是从最远的脚趾深入到全身,“观”、“感”都是知识的来源,若我们仔细观察《易经》的知识观和科学观,《易经》所掌握的知识就是观和感的知识,易科学就是观感的科学,是中宇宙人类生命知识的来源。感是内在的思考,观是外在的认识,内外合一才能达到正确的知识。

何谓《周易》的宗教?《周易》的宗教就是信仰及掌握人的德行。儒家、道家都强调德,德是对价值掌握和实践的能力,是求善、知善、行善的能力。《周易》中提到吉凶悔吝,为何会有吉凶,全是因为人往往没有自知之明,缺乏知识德行,不知包容、关怀,没有长远眼光所导致。从六十四卦来看,很多灾难是人为的灾难,“察微知几”就是指若掌握小事情则不会演变为大灾难。所以《周易》归纳出的生活哲理是“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”。其中之善与不善的定义端看个人的修养。因为德就是行为的修养与能力,所以《周易》从价值观来看是一种德行的宗教。德行需要实行,在《象传》中乾卦“天行健,君子以自强不息”,坤卦:“地势坤,君子以厚德载物”,二者都是行的表现。自强不息是自己不断努力往上发展,厚德载物是对人宽厚有德。孔子到晚年相当重视《易经》,认为《周易》是道德之书,从宇宙的道理、观感的知识中掌握德行的价值。

基于以上我们可作下列简短结论,《周易》的宗教是德行的宗教,《周易》的科学是观感的科学,《周易》具备丰富的人生智慧,对未来人类发展具有重要意义。作为一个人,我们需要去观,去感,培养我们的德行,培养我们的价值,《周易》掌握科学和宗教,此二者在人身上是必需且不可分的。因此《周易》掌握的就是一阴一阳、内外合一之道,并形成将科学与宗教合一的一套《周易》智慧系统。以上是我的讲演,谢谢大家!

一部《易经》和天下： 《易经》哲学与世界和平

- 一 “和”的本体含义
- 二 和谐辩证法的提出

— “和”的本体含义

在 21 世纪的人类社会里面,各类大小冲突之多与激烈,并不亚于 20 世纪的冷战时期,甚至超过之。这些冲突当可名之为文明的冲突,因其含涉面实已包含人类经济、政治、社会、历史、文化与宗教等一切领域。历史是持续的,人类原有的问题仍为人类继承下来;新的问题又可以应时发生。欧美国家的科学研究日新月异,带动高新技术的革命,改变了人类的生活方式。但人类有一发明创造就有与之俱来之问题,所谓有一利必有一弊。更何况任何新科技的发明,也都涉及资源控制、产品定价与市场分配等公平性与合理性等问题,以及此等问题带来的冲突。以西方艾滋病的药品卖价为例,就显出已发展国家对落后地区的冷酷无情,这是一种文明的冷漠或文明的歧视,代表人类人文伦理与精神文明的衰落。西方,尤其是美国,凭借其高度的经济发展形成了军事及政治上的霸权,为了维护及发展其国家利益,其偏颇的对外政策激起了激烈的对抗。一些阿拉伯民族甚至诉诸恐怖主义以发泄仇恨,这就形成了目前人类面对的最大的文明的冲突。深入地说这种文明的冲突,实来之于基于各种历史差异形成的不同价值系统之间的排斥与生活方式的竞争。

如要解除此一文明的冲突、互斥与敌性竞争,任何国家,尤其能够主导世界情势与时局发展的领导者以及其他相关的个人与群体,必须针对现实生活的人与事进行理解与透视,针对一己的价值体系做出深入的检讨,更要针对整体和谐的变化真理引发思考与反省。这种对和谐、和平与和解的思考与决策是一种既广且深、既久且远的大智、大仁与大勇的学问与智慧。孰能与之?孰能受之?孰能知之?孰能行之?我认为我们可以在中国的《易经》哲学宝典及其相关的文献中找到根本的答案。这又说明了当前《易经》哲学的研究及其应用实在具有高度的现代性与世界性,也同时具有高度的时中性与急迫性,而不必局限于一方之隅而已。

“和”之一字及其一般含义,应为人们所熟知。但人们所熟知的“和”,往往只是和的美感、和的快乐,而非和的本体、和的方法与实现之道或称和的策略。即使是和的美感,如中孚卦九二爻辞所示者(“鸣鹤在阴,其子和之。我有好爵,吾与尔靡之”)、和的快乐,如兑卦彖传所示者(“兑,说也”),人们也不知和何以美好、何以带来快乐。因此,需要和的本体与和的方法的思考。

此处我提出《易经》包含了和的本体学与和的方法学的看法。此一看法的根据也极显而易见,只是一般人视而不见。它即是易的缘起或起源涉及的问题。如以《易经》起源于占卜,则问占卜又因何而起? 占卜的可能与满足需要的可能在感知与理解宇宙为易、万物为易、人生为易。易者,变化也,创化也,分化也,对立也,互动也,流通也,推陈出新也,参与发展也,合内外上下前后为一体之道也。总言之,在人类经验与体验的基础上,也就是在“观”的基础上,易者呈现为分合、隐显、进退、虚实、有无、动静、刚柔、阴阳之道。可表之为河图洛书,也可发之为太极八卦(两者的关系可顺带说明)。此一表发在物象上为美感之和,在根源上为本体之和。析言之,即是本之和、体之和。人因感之和,而动于心,又深省而知人性之和。结合外观与内省,逐知天地本体之和,是为太和。从这个角度切入,乾卦《彖传》之作并非偶然。《乾》《彖》传曰:“乾道变化,各正性命,保合大和,乃利贞”。万物如不能保合大和,其性命之正或其延续就成了问题。自然不利于贞守与发展了。“大和”即“大和”,是变化之基,性命之本。

二 和谐辩证法的提出

《易经》中和的本体学还可从和的辩证法来理解。多年前我写了一篇重要论文论述三种辩证法,代表了三种文化价值观:否定辩证法(dialectics of negation)、矛盾辩证法(dialectics of conflict)与和谐辩证法(dialectics of harmonization)。前两者也非无用,但唯有后者才可以兼前两者以达到和谐的目的

与境界。

和谐的辩证法是应用本体的“和”以达到改造现实以契于和的境地的方法学。它可以从太极之创化、阴阳的分化、时位质量之异化、对立的消(解)化、整体的融化等五个层次与阶段来论述说明。但其如何形成和的方法学却必须要诉之于主体的个人或群体感知与体会“和”的创造与消解的力量,因之导向内在于己的和的创造力的智慧运用,针对具体的事项做出适宜而又开展未来的决策与行动,方能解决实际的文化冲突与文化冷漠问题。此即由中而和的道理。中者,可视为内在宇宙与人性的本体。发于中,方能形于外。《中庸》对此也有所发挥,“致中和”讲的就是由中以致和之道,并预设了天地与人的心性的感通一致。

《周易》咸卦的《彖传》说的就是由外而内、由内而外的转换,“天地感而万物化生。圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。”咸卦要表达的是感通的重要,感通方能感动。和平观念的提出也非偶然:和平是因应和而平,平是宁静,平而后能安,安而后能化。何谓圣人?圣人又如何能感人心而导致天下和平安宁?这就涉及到圣人的道德与智慧修持的要求与状态。我们可以提出下列四处《易经》的观察来说明:

- 1)《易经》中的夬卦《彖传》:“健而说、决而和。”
- 2)《易经》乾卦《文言传》:“利者,义之和也。”
- 3)《易经》《系辞下传》:“《履》,以和行。”
- 4)《易经》《说卦传》:“和顺于道德而理于义。”

孔子晚年深研于易,对《周易》经文的理解和对生命及人事的体验、反省,使他能够从自然现象的表象中引申出君子道德修持的含义,并对易的本体进行了易的道德学的解释。十翼《易传》的形成从近年出土的帛书与楚简的资料看,显然与孔子的好易并研学于易大有关联。关于和的本体学的方法化及应用化,我们还可举《国语·郑语》中的周太史史伯的话:“和实生物,同则不继。”还有《左传》。昭公 20 年晏婴的论述:“和如羹焉,……济其不及,以泄其过……君所谓可,而有否焉,臣献其否,以成其可。君所谓否,而

有可焉，臣献其可，以成其否。是以政平而不干，民无争心……。”

就和方法学发挥，我们可以举出当前天下或世界上重大的文明、政治、经济、宗教等的冲突矛盾问题予以分析、评估，并提出解决方案之大要。循乎此，则世界国际和平、人类社会安宁指日可期矣。

和的深入理解自不容易，但和的实行更是艰巨。发展一个致和的策略以调和冲突，以实现生生不已、可持续发展的理想，并为万世开太平，正是对21世纪人类的智、仁、勇、义、信等德性与德行的严峻考验。

基于以上所论，我们可以做出良好的断言：一部《易经》和天下！

《易经》研究的现代化 问题

- 一 新思维
- 二 新科学
- 三 新技术
- 四 新伦理
- 五 新管理
- 六 新世界

目前,我们对《易经》的研究,基本上是处在再认知的层次。但我们都认知的《易经》,到底是一个什么样的学问?《易经》这本书,到底是什么样的一本书?我们很多学者,花了很多时间,去理清《易经》的象数、易理,或者是对它的本文进行诠释。其实,还有两个层次,我们并没有或很少涉及,那就是一个规范层次和一个实践层次。我们的认知有一个价值的方向,那就是我们怎么用认知来规范我们的行为和我们的价值观;我们怎么把《易》的知识和智慧用在集体的生活与社会发展的当中,来达到一个价值的目标。第二个层次,就是实践,就是有关我们怎么去实用的实行,甚至到底应该怎么去实用的实行,最好怎么去实用的实行它。所以,这是个实践的问题。我们谈《易经》现代化,或《易经》与现代化的关系,就不能不涉及到这三个层次。我们怎么把知识转变成智慧,建立体制,用在不同的科学的范围当中,能够真正对社会的生活、对个人的生活有所帮助,能够真正促进整个社会的发展,甚至于能够真正实现宇宙内涵的价值,这可以说就是《易经》研究的目的。

基于《易经》研究的三层次的理解,我们要问《易经》代表了怎样一个思维方式,它的意义又在什么地方?作为一个思维方式:它所包含的思维,是慢慢地从无意识走向有意识的。《易经》的发展,是以符号系统为基础的一以贯之的一个发展,从夏易、商易到《周易》,是基于易所代表的那种生活经验,包括对宇宙的经验、对社会的经验、对文化的经验、对人自身发展的经验,而最后综合出来的。所以它并不是一个单纯的或是偶然的发展;也不是一个单一的、单面的变化过程,而是充满了事合性、创发性、透显性和超融性。从经文到《易传》就是一样一个整合、创发、透显和超融的过程。孔子心中的易也是有这样的特质。

一 新思维

《易经》的思维方式,可以说是掌握了对宇宙认识的整体性的直观。《易经》本文里面包含了“观”卦,在《系辞》里也强调了观天察地这个“观”的活

动。对“观”字的了解,可以说是对《易经》思维的一个重要起点。要掌握《易经》的本质,就必须要透过“观”了解天地,了解自身,了解天地之外的、天地之象之后的那些变动、那些过程。所以说“观”是有层次的,是有过程的,是整体的。应该看到这个“观”字的用法,是当初以伏羲为代表的智者对天地的一种观察,一种考察,观察天地是什么东西,天地是有怎么一个形象、内涵及变性。

关于“观”的活动我想归纳成四点:

第一点,是观察天地之化,阴阳之变,即所谓“类万物之情,通神明之德”。这个观,不是单纯只观外面的现象。天象地理是观的对象,但是天象地理是整个宇宙变动的显现。所以观,是观万物之象,也是观象背后的动态,观动态的过程,“观其会通”,来达到对整体宇宙的一种认识。

第二点,“观”是从小处观起见大,从大处观起以知小,所以是“观小以知大,察危以知险”。强调观察动态的起点,对整体宇宙的倾向、方向的一种了解。在这个“观”当中,可以看出来宇宙的现象,不是单独的、孤立的,而是相互影响、相互牵连的,小可以决定大,大可以决定小,是相互决定,时间跟空间也是相互决定,各种层次的发展也是相互决定,所以产生一种对有机体的整体宇宙的认知。而这个宇宙认知,事实上,显示了宇宙事物的大小互摄、显微互通,主客互动。

这个“观”字包含了一个主体性的掌握。这就是第三点。对这第三点可以作如下说明大家都会问一个问题:为什么会有《易经》思想的发生?中国人的文化经验,中国人的生活经验与宇宙经验,包括着对生态的了解,对历史发展的体验,也形成了一种对时代、对历史的承担,对未来的忧患。这种忧患意识也是作为“观”的一个条件存在。观是很深沉地去了解宇宙,是基于人自身的一种关切,一种没有私心没有偏见对主体条件的掌握,忧患即是自我的一种反省,一种掌握,只有通过它才能够让我们了解到宇宙的真相是什么,我们的定位为何,我们能够做什么,应该做什么,不能够做什么,不应该做什么,做到我们了解的没有一己之私,确认我们了解的是整体,而不是

部分。这是第三点。

第四点,观的目标是一个整体性的直观,是要推行,要化裁,就是要行为,要参与,要诚心诚德。不是说“观”了就算了,而是说要采取行动。为什么?因为主体性的个人,或者是集体性的整体,都可以成就一个目标,从认识的宇宙里面掌握价值与意义,然后来做时代的行为,创造变通,化成天下,达到宇宙内在的和谐与一个整体性的完美的目标。即是所谓“继之者善也,成之者性也”。换言之,《易经》显示的是主体跟客体相互配合相互平衡的大系统,而不只是客观的一个系统。客观系统是一个次系统。客观系统里有很多次系统,但更主要的是主客相互牵引、相互配合协调所达到的整体性的系统,走向这样一个具有创造性的宇宙的系统,是《易经》的思维方式。它从认知达到行为的效果,来把个人的目标与宇宙的目标结合在一起,实现最高的价值,即是《易经》的思维方式。这个思维方式永远是一个很新的思维方式,因为它要开发人的潜力与宇宙的潜力。来实现一个人性化的宇宙,宇宙化的人性,这个思想可以说包含在原始的阴阳之道的那个了解上面,就是所谓的“原始易”这个观点上面。

《系辞上》里面有句话:“乾坤其易之蕴邪?乾坤成列,而易立乎其中矣。乾坤毁,则无以见易。易不可见,则乾坤或几乎息矣。”换言之,最简单的乾坤之道,也是代表一个信息。这个信息对人、对宇宙都有重大的意义。而人是实现、掌握信息的主体,它本身就是宇宙的一个行为过程。所以,所有的卦都具有宇宙意义,也具有人的价值意义。它的用处是多面的、多层次的。这个思维方式我们可以用四句话来说明。一句话我叫做“中孚以观”,因为你要观这个世界,你自己本身要很诚信。所以“中孚”卦“柔在内而刚得中”,它是中心自我的一个掌握,然后可以用来“观”天象。“观”卦,最重要的意义是“中正”以观天下。观察要整体,观察要恰当,不是片面地观,不是偏颇地观,是以“中孚”以观天下,然后才能把人的潜力发挥出来。“大畜养贤”,“大畜”卦“刚健笃实辉光,日新其德”,然后,“大有”而“大壮”,乾坤致用。这样,“观”本身可以说是“天人合一”的一种方式。“观”世界的各类学派的发展,

往往陷于偏,往往失其中,往往不得其大,往往尽止于大而不见其小。对“全息论”这样一个易的整体宇宙论来说,这些学派掌握的宇宙信息就比较少。

二 新科学

大家都知道,科学家在中国大陆曾经提到“旧三论”与“新三论”的问题。今天,我想这个“观”的观点要能够发挥出来的话,就会引起一个新科学、新三论。新科学怎么说呢?这里我没有时间来发挥关于《易经》思维方式的问题。我在上海社会科学院哲学研究所成立《周易》研究中心的开幕式上,曾经作了一次演讲,主要谈到四种逻辑的问题。提到所谓“形式逻辑”,叫做“论证的逻辑”,提到辩证法,是“辩证逻辑”,也提到“科学的逻辑”,叫做“实证的逻辑”,我把《易经》的逻辑,叫做“体证逻辑”,它是把“辩证逻辑”更扩大,它又能调和“实证”与“论证”。这样一个思维方式我叫做“整体直观”,也就是《周易》所称的“观其会通”。说到新科学的问题,我们已经看到,今天的科学,尤其是物理科学,有一个新科学的需要,有一个新科学的信息的大趋向出现。最近在欧美谈到的新科学,叫做“混沌理论”,或叫做“混沌学”。最近我在德国开会,有好几位学者曾经提到这个“混沌理论”。混沌理论事实上是结合了协同论、突变论、耗散论等理论的一个整体科学。假如把混沌理论加上超平衡理论或者超对称理论,以及全息理论,即构成一个新兴三论。超对称理论是一种整体性的平衡,是把四种不同的物理的力结合在一起形成一种力,但这一种力能够变成两种力,两种力能够变成四种力,这跟《易经》所谓“太极生两仪,两仪生四象”是可以比附的。新兴三论,可以说是一个新科学的开始。这三论需要一个整合,整合的重点,在说明宇宙有很多事象是要在一个整体的网络中去了解、去决定的。瀑布是流动的,人是有行为的。人的行为并不都是没有理性的。事实上,可以看出来,无序的一些现象,往往包含着复杂的秩序,而且,无序往往是引起有序的一个机缘,就是自我组织。这是从观察得来的,是我们细微的观察、整体的观察而得来的。有

序的现象也包含了一种无序的基础,也可以造成下一个无序的结果,有序跟无序,就是有无相生。

在《易经》来说,这也是非常重要的一个认识。事实上,英文谈的“混沌”(chaos),用的希腊文,指的是一个空档,一个虚。而中国这个混沌,是讲水的观念,水的卦,比如坎或跟坎有关系的一些卦,它所表现的意思,实际上就是一种深奥,一种变化,充满了一种可能性和丰富的发展性。所以这种认识显示出一种新科学的发展。但新科学的发展并不必然排斥旧科学,而是相反的可以包含旧科学。科学的发展显示一步一步的往前走。过去辩证法认为,往前走就要扬弃过去,完全扬弃过去。在《易经》的辩证思想当中,并不是如此,是包含着过去一些存在的价值,而推广到未来。所以这里面就有层次,有结构,而不是扬弃到没有过去。因此今天要发展的新科学并不是要扬弃旧科学,而是要在一个大的体系当中包容下来,使它各定其位,相对论有相对论的位置,量子论有量子论的位置,混沌理论更能用于一些无序的复杂的变动的现象。这样就能产生一个更完整的理论。事实上,从易卦的发展,我们看出来这是可能的。因为每一个现象都有它的宇宙历史,每一个现象的宇宙历史,都是个别的,或者是整体的,或者是相应的,或者是互动的,也是决定现在一些现象的过程。

在这一点上来讲,我说无序中有有序,有序中有无序,无序导向有序,有序导向无序,是一个创造行动。说到新科学,我要提到预测这个问题。预测,在国内谈得很多,我只想提一个新的意见,一个新科学的观点。从新科学的眼光来看,从《易经》进一步的科学了解来看,今天,预测性和非预测性即不可预测性,是相辅相成的,没有绝对的预测性,也没有绝对的不可预测性。不可预测性的东西,另一个层次,作为另一个格式、一个模式,它还是可预测的。比如水流的一层一层的漩涡,每个漩涡的函数曲线是预测不出来的,但它作为一个漩涡,一个格式,也许作为一般的预测,是可以预测的。我们不能把《易经》看成是对未来的一种只是单向的预测。因为要是单向预测,就是表示主体性没有作用,表示未来已经被决定。未来是不能被决定

的,整体也没有在任何一个时间被决定。在这种情况下,所说的预测,是在一定条件下的预测。这个条件本身是相对的,是不可能完全预计出来的。所以这个预测性就有不可预测的存在,不可预测性有预测的存在。为什么呢?因为这个条件,你可以自己作限制。另外,我也曾提到,预测就是一种决策,这里的预测是你自己使它存在。你不能使它存在,表示说那你的条件不够。如果今天我预测我要中午吃饭,我就会努力使自己做到去吃饭这件事情。所以预测也含了一个主体性因素在里面。《易经》里所有对未来的认识,包含了很大的决策的作用,包含了很大的行为的作用。这就是个人的一个负责,个人的一个追求。如个人的条件不够,你不管怎么预测,最后都是空的。因为客观世界跟主观世界一个认知,是要连在一起的。今天我们所了解的一个新科学,是一个非线性的、一个自我称谓的、自我组合的、一个以混沌理论为起点的、一个新的大型量子论的科学理论。我们看见有些新的观念,叫做回归的对称观念,超过对称的观念等等。而且这些观念在科学里面是可以找到它的用处的。在生活当中,在自然界里面也是可以找到它的用处的。比如说平衡点,什么是平衡点?一个钟摆有个平衡点,它不管怎么摆,终究要回到这个平衡点。人的行为,社会的行动,都有一个平衡点。这就是我们今天在研究《易经》本身的科学性的时候,要掌握它的一个时代标志,它所显露出来的一个新科学的面貌。这个新科学要掌握旧科学,克服旧科学的一些状况,一些限制,以及它可以超越的地方。假如我们没有这样的了解,我们对《易经》思想的了解也就有限。

三 新技术

《系辞》说:“精义致用”、“开物成务”,那么,在今天我想要问我们到底开了什么物、成了什么务。我觉得我相对于日本人的成就,中国人是应该检讨的。日本人能够把很多科学知识用在实际的生活上面,产生新的技术,他们虽然没有什么发明性,但他们能把美国人的发明用在技术上面,来改进、改

良。汽车做得要好一些。现在想用什么超导体在电冰箱上,用在暖气机上。美国人只想用在军事上面,他们却用在日常生活上面。

最近我在德国开会,我看到德国人也很知道用。我举两个例子:一个是它所有的火车站都在楼下、火车站上面有一个轨道、一个运输带,有人拿了个很重的箱子,就可以摆在运输带上面,自动的运上去了,你摆上的那个重力就传动运输。这对每个人都很方便,对老者携重尤其方便,我带了箱书,我就可以把它摆在这个运输带上,从火车站一下车,不用带行李爬楼梯,我就直接到那上面去,很简单。可是我看美国没有,中国也没有。我觉得这不是不可以做到的。另一个例子:德国人也很省钱,很节省,不管在柏林,还是在汉堡、在慕尼黑,宿舍里、学校或者办公厅,你走过去按电钮灯亮了,过两分钟,你经过之后,灯自动关掉了。他们自动化到这种地步,节省时间,很方便。我们今天也可以用生态来鉴定我们的房子好不好用,我们的洗手间、厕所好不好用,我们吃什么东西是不是好,这间屋的内部组合是不是合用。我觉得我们今天谈新技术,就是要把握《易经》的观点,简单明了,灵活而又实用,能够对生命本身有帮助价值,关注我们的技术上的推进。这点,不管是在经济开发、技术开发、在各种生活用品的设计方面,我觉得都值得我们去反省的。今天,《易经》提供的是一个新技术的开发方式与开发思维,如《系辞》里说到的“取象”发明,我们可以得到很多灵感。但是我们要运用智慧,来达到新技术的建立,这是新科学发展的一个方向。

四 新伦理

最后,第四点,《易经》代表现代化的一个新的伦理。这个新的伦理很重要。我们今天讲《易经》哲学,讲《易经》研究,很少谈到《易经》所包含的伦理的秩序,一个人文的次序。《易经》有没有伦理学,有没有道德,有没有对人的关系,人的自我发展的一个目标,建立怎样的一个人,这方面是我们应有所了解的。但是有一点,希望每个人都成为圣人,那是不太可能的。圣人,

是一个人追求的完美目标。但是,即使没有成为圣人,是不是也应该有一些好的方式、好的想法来规范人和人的关系。我认为我们要对《易经》所包含的新的伦理道德思想,做一个深层的了解。我已经指出《易经》所说明的人生本质就是宇宙性。人性是宇宙性的延长。所以我很欣赏《系辞》里说的一句话:“继之者善也,成之者性也。”就是你承继宇宙给你的这个宇宙性,那你就能够发挥人与人的目标,如此达到了宇宙性的最高点,那就是天人的合一人性的完成。人性的完成就是宇宙性的完成。什么是宇宙性呢?显然,乾坤所包含的意思,启示的一种生活态度,一种价值,那就是仁,是智、是包含、是发展、是关怀、是创造。我们可以看出来,不单是“显诸仁,藏诸用”,把“仁”字抬出来,“仁爱”也成为儒家后来的思想,儒家思想事实上是基于《易经》、《易传》的生活经验所启发出来的一种宇宙的认识,一个价值的认识。宇宙的创造性就是人性的一种仁爱。当然后来的新儒家也谈到过。

从新科学的建立,到一个新思维的发展,掌握到人性的宇宙性,就可以实现能够仁、能够义、能够信、能够礼、能够智。就实现了群体的关怀,对自己的责任,一种创造的发展,一种新的伦理。在新伦理之下,人不是单纯的趋吉避凶,而是讲求善恶分明。假如没有这个新伦理,《易经》就很容易流落到习俗所谓趋吉避凶。但从新伦理的眼光看难道吉和凶就决定了人的行为吗?假如一件事情是吉的,但是它又不是善的,我们也不一定要取这个吉:虽然是凶的,但它是好的,我们也应该冒这个险。我认为从新伦理的内在伦理来说,吉凶是应该在善恶之下去了解的,而善是群体同个人结合在一起的伦理,这个伦理是把人的正当的行为和有利的行为结合在一起的。所以,和谐、吉凶、安祥本身在最后是和人的性质联系在一起的。一个人的牺牲,最后的目标也是达到善,达到一个好的目标。我想这一点非常重要。有了这个了解,新伦理才能进而发展一个新的管理。这里,我是把管理理论和伦理理论结合起来谈。因为我们了解到《易经》的新思维、新科学、新技术的内涵的意义,我们就可以把它用在人的组织上面,来开发人组织团体的潜力。

五 新管理

《易经》的管理科学、管理哲学,是管理和伦理的相互为用。因为管理的问题事实上也是伦理的问题。可以这样说,管理就是一个外在的伦理,而伦理是一种内在的管理。伦理是一个自我管理,而管理一般说是涉及到群体的,是一个群体性的伦理。要建立宇宙论,需要了解这个现实,需要了解人性。所以,伦理和管理,是与阴和阳一样要相互为用的,只有那种所谓机械性的管理是没有用的,是不能够发展的,因为人类的潜力不能在外在的条文规定之下发挥,人的积极性、创造性,是要有内在的一种感动、一种激励、一种引导、一种模拟、一种启发而达到的。在这里,伦理与管理,就是阴阳相互为用。今天要建立一个新的管理哲学,那么就必须要了解《易经》哲学所包含的宇宙论和伦理观。

关于管理论方面,我特别提出五点。因为我刚收到段长山会长主编的《周易与现代社会》这本书,这里面收了我的关于管理哲学方面的文章,叫做“C理论”。我提出,管理是一个整体性的、集体性的东西,是一个整体理论、集体理论。对这个管理要了解,首先要掌握自己,其后掌握外在的世界,包括人力、财力、物力、资源或是人事,然后能掌握一个整体的相关性,来达到一个理想的目标。管理本身,就是一个集体系统建立的过程。掌握了目标,然后知己知彼地达到这个目标。这里我把它分成五点:第一点是管理要有一个决策的思想、决策的伦理。决策是一个中心的思想,就是我能掌握到主观特有的条件,我才能够掌握到我的目标,我才能针对目标做出适当的决定。这个伦理是一个自由伦理,是一种基于知识智慧的意志自由。这个决策是管理的核心。核心包含两方面,就是主体同客体,智慧与自我,就表示“一阴一阳之谓道”。用“道”说明是非常好的。但因决策是要行为,这就变成礼道。礼道是实际地去采取去推动管理决策,这就必须要具有一种行为的伦理,一种毅然决然的风度,一个清楚的目标,一种以身作则的风范,

然后才能够面对世界,做出变通。往往一个人坚持了自己,但是他没有权变也是不行的。管理的第三个要点就是权变,就是变通。权变在面对一个变动的宇宙要随时做出适应。这就是权变的伦理,也就是《易经》所说的通变与变通。然后才能利用资源,创造出成品,来满足社会市场的需要。所以自我的创造性是基于对世界的了解,来达到相互的配合。创造团队是第四个目标。这涉及到人事的一些处理,怎么结合人。有人就有财。财是用来满足人的,而不是来囤积居奇的。从这里我们看到五个面,有了人的掌握资源,再来组合对外面的知识,不断地更新,“日新其德”,再来做决策,再来权变,再来创造,再来协调,周而复始,玉汝于成。这个新管理理论,我叫作“C理论”,为什么呢?因为决策是中央土,以不变应万变,以不为而无不,以没有而变成无所不有。领导呢?是金,是乾元,“刚健笃实”,不屈不挠。但领导不能没有变通,很多人是自我权威太强,自以为是,没有权变,所以这里需要有“水的权变”。有一种改革精神,有一种变通精神,能够改进改良。有了水的权变,有了坚持的目标,有了正常的决策,才能够创造出美好的成品,才有创造性,这就是“木”。木是创造生长、不断地实现的过程,它最后能够施惠于人,能够结合人,协同人,发展更高的企业目标,这就是“火”,火使人感受到温暖,使人都能够接受到好处,那就是所谓“仁道”的发挥。在这个坚持下,我们可以看出,从中央“土”的决策,到“金”的引导,到“水”的权变,到“木”的创造,到“火”的协调,人事协调,是一以贯之的。从土的决策再回到决策的“土”。这样就变成一个循环,这个循环可以看出来,事实上可以把很多卦都融合在里面。可以说决策代表了道家的“土”的功能,土就是坤卦,是包容,以静制动,以不变应万变,领导有点像乾卦,权变有点像坎卦,创造有点像震卦、巽卦,人事像“同人”卦。我们可以把很多《周易》卦的意义都结合在一起。事实上这个管理理论也可以把诸子百家包含在里面,产生一种相生相成的观念、效果。我们可以看到,决策中央土包含了道家;领导包含了法家;权变包含了兵家;创造包含了墨家;人事包含了儒家。然后以《易经》的整体性与系统性把它们融合在一起,就变成一个整体的开放的有机系统。

这样的管理,我觉得是这个时代所需要的新管理,这样的管理理论是我们需要的管理的基本价值观。这样我们对《易经》所包含的伦理的管理体系自会有一个更深层的了解。

六 新世界

最后,在新思维、新科学、新伦理与新管理的基础上面,我们可以建设一个新世界。今天,人类基于各种各样的经验,各种各样的遭遇,到了必须要重建一个新世界的时候。不论从全球化的国际的政治新秩序来说,或是从国内对传统同现代社会的演进的需要来说,也有一个新世界的需要。今天已经到了世纪之交的关头,面临着很多问题,而这些问题有局部性也有全体性。我们今天必须要有个新世界的眼光,来达到有一个新的生活秩序,这就需要产生新的人类的修养,新的生活的价值。我们怎样能达到一个真正和谐的符合于人类的大同世界,正是《易经》哲学可能启示的。正如上所述,尽管,日本人也在讲新世界,美国人也在讲新世界,但是,我们要看谁讲得最好,谁具有最后的说服力和影响最深刻的了解。我深信,基于我刚才说的新思维、新科学、新技术、新伦理、新管理的观念,《易经》哲学们开拓出来的新世界的理念,一定是最好的。

附 录

有关易学研究的新起步

- 一 1986 年的转折点
- 二 《周易》研究的发展

一 1986 年的转折点

改革开放后的中国大陆,学术界对传统文化的讨论蓬勃展开并向纵深发展。相形之下,《易经》研究却并未得到足够的重视,其发展的步子比较缓慢。

1984 年,我得知在武汉举办了第一次全国性的《易经》学术讨论会,心中甚为高兴,但当时未能参会。到了 1986 年底,我收到山东大学哲学系刘大钧教授来信,请我对他的新著《周易概论》做一些评论。我仔细阅读了新出版的这本书,发现很有价值,便立刻回信给刘大钧教授谈了我的评价并提出了一些问题。针对我的提问,大钧回信做了圆满的回答和说明,使我对他有了较深刻的认识和印象。

1987 年初,刘大钧教授给我寄来一份会议通知,邀我参加由他筹办的、于当年 12 月在山东大学举行的首次国际《周易》学术讨论会。我非常高兴地接受了会议邀请,同时也邀请他参加那年在美国圣地亚哥举行的第五届国际中国哲学会论。就在那次会上,我和刘大钧教授见了面,他给我的印象是年轻有为、辩才无碍。我们交谈很好,他邀请我担任年底在山东召开的《周易》会议的主讲,我欣然同意。

在由山东大学主办的国际《周易》学术讨论会上,我以“《周易》的原始及其未来发展”为主题作了中心发言,提出《周易》是中国哲学的“源头活水”的见解,对《周易》的历史地位作了充分评价。并且,我还提出,《易经》是一种具有高度创造性和统一性的宇宙和生活哲学,它追求既是整体又是开放、既是变化又是不变的思想体系,既是发展又是平稳的人生之道。《易经》不仅具有历史性,而且具有未来性,并有其世界性意义,关系到中国文化的再起飞与再发展。《易经》的当前问题是如何与现代的知识体系相结合,并不是仅仅用它来说明现代知识,而是用它来作为开拓新的知识体系的有力工具。我特别指出,《周易》的原理包含了预测与决策的统一、知识和实践的统一、

本体和作用的统一以及天和人的统一。我所提倡的现代中国管理即是发掘《易经》创造精神的管理。我认为《易经》应与当代自然科学及各门新学科结合起来研究。

我的发言当时引起了与会者二百多人的强烈反响,同时我也预感到《周易》的研究在中国大陆将出现一个新气象,而这次会议也将成为《周易》研究的一个新的历史里程碑。就在这次成功的学术盛会上,刘大钧教授宣布了一个令人兴奋的讯息,即由山东大学《周易》研究室主办的中国易学界第一份学术刊物《周易研究》将于1988年元月正式创刊并向全国公开发行。

作为《周易研究》的主编,刘教授请我为此刊创刊号题词,我这样写道:“周易是生命的学问、宇宙的真理、文化的智慧、价值的源泉;周易哲学不但是中国的,也是东方的,更是世界的;不但是古代的,也是现代的,更是未来的。”我将此书赠刘大钧教授并贺《周易研究》创刊。

刘教授和他的同仁们为筹办《周易研究》花了大量精力与时间,终于在1988年暑假,我看到了这本刊物的问世。经阅读,我发现这是一本学术性很高的刊物,特别是它的发刊词指出了《周易》的方法学意义,这是一个研究的新方向,也是我所强调的。

二 《周易》研究的发展

三年过去了,我看到《周易研究》在成熟、在发展。值此,我感到今天中国大陆对《周易》研究的重视与推广,和国际《周易》讨论会及其成果《周易研究》的起生是分不开的。因而,我认为那次盛会和以后发展的学刊代表了以下几种意义。

第一,突破了大陆改革开放后易学发展缓慢的局面。《周易》会议与《周易研究》是中共十三中全会后中国哲学研究的新起点。这门“寂寞之学”正在焕发出它顽强的生命力。与武汉会议相比,这次会议在易学研究方面有了明显的进展和深入,会议期间又将武汉会议上成立的中国《周易》研究筹

备组扩大为筹备委员会,这就有力地推动了《周易》及整个易学研究的深入开展。此后,各种易学会议相继召开,有关研究机构也纷纷成立,1989年中国《周易》学会也就正式诞生了。

第二,突破了传统易学的研究方法,在传统的研究方法中,《周易》往往被看作是卜筮之书,其研究也往往停留在史料及经传本的考证上。《周易研究》反映了易学已成为一种方法学,它指出《周易》有一套独特的思维模式,可以提供经验思维、形式思维、数理思维、辩证思维和多层次思维方法,是各种思维形式、结构、规律及其层次性的综合体现。它还指出,易学研究应坚持易理与象数兼顾的方法,并进行多学科、多层次、多课道、多角度的综合研究,并以现代知识为背景不断开拓新的研究方法。事实上,《周易研究》的诞生也是一种新的研究方法的诞生。

第三,强调了易学与现代科学的及其他学科的交叉研究。在《周易研究》中,易学与天文、医学、军事、艺术等学科的关系,得到了多方面探讨,并认为易学研究不仅对各部门学科产生了重大影响,而且能启迪出新的学科及知识技术。特别是能成为现代预测、决策和管理科学的方法论。

第四,反映了国内国外易学交流的前景。从《周易》大会和《周易研究》中,我们都能看到一种中外易学交流与促进的现象,这已打破了过去闭关自守的研究状况,标志着易学研究已走向世界、走向未来。

以上是我对《周易》大会与《周易研究》的回顾与感想,至今《周易研究》已出了六期,每一期内容都很充实而颇有特色,专栏及文章也越来越丰富。现在这本刊物被正式论为定期出版的季刊,并得到向国外发行的正式刊号,这是令人欣慰的消息。在此,我除了表示祝贺之外,也想提出几点意见,以为《周易研究》更上层楼的发展作为参考。

第一,易学与中国文化的各层面的关系有待更深探讨。

第二,易学与自然科学的关系方面,对自然科学的研究较少,尤其对当代自然科学的发展还需加强重视,发挥出真正的广大的科学天地中的内容。

第三,书评方面需要加强,对良莠不齐的各类易学书籍,希望加以适当评价和讨论。

第四,对每年易学文章及书目索引应有专项定期报道。

观^①

——成中英波恩大学访谈

- 一 “观”作为中国哲学的起点
- 二 “道”、“德”、“人”的哲学含义
- 三 智慧即真理

① 《观——成中英波恩大学访谈》(Suizi Zhang-Kubin: Ganzheitlich, kontemplativ. Zur *Beobachtung* im chinesischen Denken. Ein Gespräch mit Cheng Zongying) 记载了 1995 年 7 月 4 日在德国波恩大学与成中英访谈的部分内容。原文发表在由 Wolfgang Kubin 和 Suizi Zhang-Kubin 编辑的德文杂志 *minima sinica*. 【袖珍汉学】2/1995, 119—127 页。

本文中 Z 指张穗子, 该文由其整理并翻译。

一 “观”作为中国哲学的起点

Z:对于你来说,什么是“观”?为什么你认为“观”是中国古典哲学最原始的起点?

C:中国古典哲学不应该只是从公元前12世纪形成的《周易》开始,因为《周易》本身的形成是个很长的过程。但是我认为《周易》这本书的形成可以作为中国古典哲学起源的凭据。我关注的是在《周易》的符号系统和占卜方法背后的思维方式。这种思维方式的形成是从“观”开始的。因此“观”可以被看作是中国古典哲学最原始的起点。《周易》的思想基本上就是要脱离不同的观点,从一个没有观点的“观”来了解宇宙。形成这个没有观点的“观”需要很长时间,这就是说,人对宇宙中所包含的整体事物要从各方面进行观察:从内看、从外看、从上看、从下看、从前看、从后看、从左看、从右看、从正看、从反看;由此产生的各种不同的、甚至对立的观点逐渐融合成一套独立于各种各样观点的《周易》的宇宙观、人生观、方法论。对于我来说,“观”是指全面而又动态地认识和理解宇宙中所包含的整体事物;“观”是方法、是活动、也是过程。这个“观”所得到的结果后来叫做“道”。《周易》里提到从“观”来认识“道”。在孔子的《论语》、老子的《道德经》、庄子的《内篇》七篇文章里都提到了“观”这个字和“观”这种方法。

Z:《周易》历来被视为儒家群经之首。为什么你认为《周易》是儒学和道学的共同源头?根据是什么?

C:儒学和道学是中国古典哲学中最根本的两个思想体系。儒学和道学这两种特性在中国最原始的思想中已开始出现。它们在中国最原始的哲学思想潮流中慢慢扩大,就像江河一样慢慢分支,再吸收外面的支流,然后分而合、合而分,一直发展到今天所面临的局面。

作为中国古典哲学起源凭据的《周易》虽然经过孔子的整理,但是它的原始资料还是周代记载的有关宇宙、人生的经验。这些原始资料展示出儒、

道共同的文化传统。《周易》所包含的许多重要的概念如天、天命、气、生等，也是儒、道这两个传统都接受的。

在继承文化传统的过程中，《周易》通过它原始的符号系统显示了“道”的存在。“道”的存在是说：宇宙是个整体，宇宙是变动不居的。宇宙中的事物具有一种反复性，并且是相反相成、对立统一的。老子《道德经》中的“道”实际上是对《周易》符号系统和思想的反思。《周易》通过它原始的符号系统让人去了解人自己在整体的宇宙中的情况，让人通过行动去趋吉避凶。人需要发展自己的智慧、发展自己的德性，才能了解自己的具体情况，并采取一定的行动趋吉避凶。这就是后来孔子讲究德性的一个起点。儒、道的根源都在《周易》里。道家重视《周易》里整体性的宇宙观。儒家重视《周易》里人的行为能力。道家的重点是如何知“道”。儒家的重点是如何使自己的德性与环境和谐。

二 “道”、“德”、“人”的哲学含义

Z: 对于你来说，什么是道家的“道”？

C: 老子说：可以用语言文字表达的“道”，就不是永恒的“道”。从道家的立场我不能给道家的“道”下定义，但是对于不可下定义的“道”，我可以给它一个说明。对于我来说，道家的“道”是一个过程、一种力量、一个整体。具体来说，道家的“道”是一个包含了产生万物的宇宙自然运行过程；是一种相互交替的能成能毁、能有能无的力量；是一个包含人们所见所闻、所未见所未闻的事物，在时空上没有限制的展开性、活动性的整体。人们应该超越语言的限制来了解“道”。

Z: 对于你来说，什么是儒家的“道”？

C: 儒家的“道”包括人道和天道两个层次。人道有一种仁道的延伸，即从人到仁，从人道又到仁道。天道是人道和仁道的基础。人道是指个人通过修德、修性达到人事的和谐及实现美好的人的世界的能力、方法和道路。

因为儒家重视如何使个人的德性与环境和谐,由此产生一种仁的概念。仁就是去了解人、关心人、爱人、推己及人。天道是指天生万物,让万物生长、发展来达到一个和谐、美好的境界的自然现象、规律、过程、道路。

Z:你提到儒家要实现美好的人的世界,那么对于儒家来说,什么是“人”?

C:孔子和孟子认为:“人”是一个能爱人、能推己及人的存在,是一个具有道与德的存在。这里的“爱人”不是说只爱一个人、一个对象,而是说爱全部的人。由此才可以形成一个家庭;由家庭形成一个社会;又由社会形成一个国家;能够以天下人为兄弟。这里的“道德”指的是能够爱人;能够讲正义;能够重视人与人之间的礼节,既尊重别人,又有自我尊严;能够具有辨别是非的智慧;能够建立人与人之间有信义的和谐关系。

Z:你所引用的孔、孟的看法,虽然涉及智慧的问题,但关键还是在谈道德问题,实际上是从特定的道德标准来给“人”下定义。对于你来说,什么是儒家所说的“人”?

C:儒家不是只讲道德,儒家也讲智慧,而智慧应该包含知识,即包含概念化、对象化、系统化的认知。我认为,道德和智慧对于儒家是同样重要的。对于我来说,儒家所说的“人”是知天知地、爱人爱物的存在。

Z:你说的这个“存在”指的是什么?

C:我说的这个“存在”指的是生物。

Z:如果“知天知地”,就是你说的“智慧”,“爱人爱物”就是你说的“道德”,那么是否可以认为:对于你来说,一个同时具有智慧和道德的生物就是儒家所说的“人”?

C:对。过去人们提到儒家的“人”只谈道德。现在新儒家还是把“人”的问题变成一个道德问题。我认为智慧的问题对于了解儒家所说的“人”很重要。这种看法包括了我对后来儒家发展的了解,包括了我对朱熹的了解。

Z:为什么你说,道家强调人不要过分发展自己?对于你来说,什么是道家所说的“人”?

C:道家所说的“人”是一个可以同一于“道”、又可以背离于“道”的存在。可以离“道”而行是“人”的一个特点。道家认为,人是一种自然体,人和由“道”来界定的自然是一个整体。如果人没有破坏原来存在的这个整体,就是同一于“道”。如果人破坏了原来存在的这个整体,例如破坏了别的生命,破坏了整个宇宙的环境平衡,就是背离于“道”。因此道家强调人不要过分发展自己,应该顺应“道”,与“道”同一。

Z:对于你来说,什么是中国古典哲学的“智慧”?

C:中国古典哲学的“智慧”在于体会、理解、认识宇宙的本体。这个宇宙的本体就是“道”,因此也可以说中国古典哲学的智慧在于体会、理解、认识“道”。这个“道”包括儒家的“道”和道家的“道”。儒家的“道”和道家的“道”有很大的区别,但它们都来源于《周易》的“观”。中国古典哲学的智慧不仅包括宇宙观、人生观,还包括用。用是指用这种宇宙观、人生观来创造一种好的人格、好的人的关系、好的人生、好的人的世界,来实现具体的和谐。中国古典哲学的智慧在道家还包括如何发挥人的“德”来顺应“道”;在儒家还包括如何发挥人的“德”来创造人的天地。

Z:对于你来说,什么是道家和儒家要发挥的“德”?

C:“德”有三种意思。第一种意思是指:一个个体从宇宙中得到的内在于一个个体的能力。第二种意思是指:人经过一种创造性的活动,比如经过学习、思考发挥出来的一种既能改变自己,又可以改变社会,甚至可以改变自然的行动能力。“德”的第一、第二种意思是儒、道共有的。但是儒、道在“德”的第三种意思上有分歧。道家认为不应该去发展人的这种既能改变自己,又可以改变社会,甚至可以改变自然的行动能力,而应该把这种行动能力含蓄地包容起来去顺应“道”。这种顺应“道”的能力就是道家所要发挥的“德”。与此相反,发展人的这种既能改变自己,又可以改变社会,甚至可以改变自然的行动能力来创造一个美好的人的天地,是儒家所要发挥的“德”。儒家的“德”的第三种意思就是我们传统说的“道德”。

三 智慧即真理

Z:对于你来说,中国古典哲学所追求的智慧与真理是什么关系?

C:中国古典哲学所追求的智慧就是中国古典哲学所追求的真理。智慧就是真理。在中国古典哲学中没有独立于智慧的真理。

Z:为什么智慧就是真理?为什么在中国古典哲学中没有独立于智慧的真理?

C:在中国古典哲学中,智慧(智)的对象是真理(道),真理的体会是智慧。两者若分离,则智慧失其真,真理失其全。坚持两者相即不离,正是中国古典哲学的智慧和真理所在。

Z:那么在中国古典哲学中,追求智慧或者说追求真理的本质是什么?

C:在中国古典哲学中,追求智慧或者说追求真理的本质就是追求人和自己、人和人、人和天、人和道的内在和谐,甚至追求它们之间的一种具有开发性、创造性的关系和成果,归根结底是追求一种生命的再创造,即追求永恒。中国哲学中的“生命”是指宇宙中万物所具有的一种成长、发展、衰亡、再生、再发展的自然现象、过程、能力。这种永恒是通过文字、思想、行为,通过对人间的贡献、对社会的贡献来实现的。

Z:你说:只有了解中国古典哲学的原始起点,才能了解中国古典哲学特点的来源。对于你来说,什么是中国古典哲学的特点?

C:对由道而德、由德而道的强调是中国古典哲学的特点。这个特点也叫天人合一,我觉得天人合一也是道和德的合一。

Z:对于你来说,什么是中国古典哲学中永恒的理想境界?

C:中国古典哲学中永恒的理想境界是:永远不要失去对“道”的内心体会;永远不要失去对“道”的思想理解;永远不要失去对“道”的价值认识。

Z:在现代社会里,中国古典哲学还有生命力吗?

C:中国古典哲学的宇宙观是“道”的宇宙观。由“道”的宇宙观产生了

“德”的人性论。然后产生了“和”的伦理学。再产生了“智慧”的方法论。“智慧”的方法就是“观”的方法。“智慧”的方法论就是对“观”的方法的了解。中国古典哲学的生命力在于中国古典哲学是从通过“观”，即通过人全面而又动态地认识和理解宇宙中所包含的整体事物，以及通过人对人本身的认识、理解、反思而产生的。在现代社会里有新的环境、新的需要、新的发明、新的创造，但是宇宙并不因此就变成不同的宇宙，它还是以往的同一个宇宙。人并不因此就变成了另外一种东西，人还是人。至今这个“观”还在。而我们现在对宇宙的认识、对“道”的认识、对由“道”来界定的自然的认识、对“德”的认识、对“人”的认识、对人应该做什么的认识、对人的追求的认识，都是一种续旧觅新，都有一种新的含义，都是对以往认识的充实和补充。从中国古典哲学中，我们可以得到很多智慧来帮助我们在现代社会中了解“道”、了解人生、了解世界。中国古典哲学的生命力就在这里，它的重要性也就在这里。

把真理还给中国哲学

——成中英访谈

- 一 走向哲学研究的道路
- 二 哲学就是追求根源与理由的学问
- 三 中国哲学不是博物馆的陈列品
- 四 把真理还给中国哲学
- 五 马王堆帛书《易经》的发现
- 六 《易经》研究的八种途径
- 七 “易学研究中心”的成立
- 八 台湾经济发展与中国哲学

一 走向哲学研究的道路

大凡能够在学术领域中出类拔萃、灿然有成的人，大都对自己的兴趣、能力有充分的掌握，对知识和真理有不懈息的执着与追求。

成教授是中文学术界知名学者成惕轩先生的公子，自幼受父亲影响，对文史的兴趣很浓，接触亦广。在建国中学就读阶段，喜欢“打破砂锅问到底”，推求事物的根源和理由，因此能向不同的学术领域伸出“触角”，发展更广阔的求知空间。当时他对天文学、欧美文学、五四小说尤其喜爱，而爱因斯坦的《相对论》也令他爱不释手，成教授说：“我的兴趣是兼顾理性与感性、传统与现代的，最重要的一点，我能了解自己的兴趣，并做出选择。”在衡量自己对文学更加喜爱后，他进入台湾大学外文系就读。

大学期间，除了对文学深入钻研，也选修许多理科的课程。50年代中期的台湾，正是面临中外青黄不接、古今之争强烈、西化派和传统派两相矛盾的时期，成教授对此有番省思，认为对古今中外的学术应该通盘整合、了解，经过深切的考察，才能做出精确的判断与选择。当时方东美教授所开的“哲学概论”课程，正是将古今中外学术的精华，作一融会观照，最能切中成教授的理想，给予极大启发，从而促使他走向哲学研究的道路。

二 哲学就是追求根源与理由的学问

哲学这门学问在当年最不受重视，即使在今日，仍有不少人对它“玄虚”、“空泛”、“不切实际”的误解。成教授所以毅然决然的投入，主要是发觉哲学本身就是追求根源与理由的学问，只有哲学才能兼顾自己理性与感性、传统与现代多方面的兴趣，探寻人文科学的究竟，享有更广阔的天地。此外，父亲对他的选择也给予支持。成惕轩教授本身研究中国文学，心胸坦然，他说：“对一样学问真有兴趣，最后一定能旁通其他学问。”就这样，成教

授进入台大哲学研究所就读,由柏拉图、尼采、儒、道、佛等经典著作开始,遍尝中西哲学的佳肴。其中,毛子水先生讲授《孟子》,将孟子君子立其“大体”的精神说得精辟,这对日后成教授治学着重“根本”、“大体”两个方向有极大影响。

随后,成教授进入美国华盛顿大学,深入探讨西方哲学与理性思考的根源,学习符号逻辑学等,并对分析哲学特别关注;完成硕士学位后,又进入哈佛大学攻读博士学位,深入西方哲学领域,强调西方知识方法论、逻辑知识论、知识论的逻辑等基础,兼及科学哲学、语言哲学、分析伦理学、价值哲学,并完成有关哲学与逻辑哲学的论文。

三 中国哲学不是博物馆的陈列品

取得博士学位后,成教授重新返回中国哲学的领域,运用西方理性分析方法,探究中国哲学的根源和面貌。他首先尝试将戴震的《原善》翻译为英文,给予理论分析与重建,写成《戴震研究》。其后,他发现西方哲学界对中国哲学有着普遍性的模式和误解——

18世纪,中、西方的文化交流,靠传教士们居中传递。中国哲学的传向西方,影响西方学术,以儒家的《易经》太极、阴阳、象数等观念为最,像莱布尼兹接触了《易经》,而影响了他自己的学说;休谟的《人性论》第二部分谈到人性情操,即由儒家“恻隐之心”等观念而来……,但是当时这些西方哲学家并不因此而肯定中国的哲学,反而有融贯中西后自成己说的趋势。中国优秀的思想传统传入西方,成为西方思想传统的一部分,而不被看成是中国的东西,现在中国人反而要向西方的哲学寻求认同,这就历史发展的必然性来看,并不公平,而对彼此学术关系的研究和沟通方面,也是不健全的。

19世纪,西方传教士和商人来华更多,对中国学术、语言、风土人情也有较深入的观察,这些外国人回国后,翻译一些中国经典,就构成所谓现代汉学研究的开始。当时许多汉学研究者对中国的思考模式和做学问的方

法,是以一种看待博物馆中陈列品的态度,而不当作是活的、可以用的哲学,加上对中国哲学存在着偏见,没有整体的观照,在研究的层次、深度和客观性上就不免产生离题太远、毫不实在的观感。

西方人对中国哲学认识不够,中国人对自己的学术同样认识不清,譬如清代的考据学,把中国的传统学术当作文物、文献来研究,也是一种对待博物馆陈列品的态度。当然这不是不可以,只是在其影响下使当时的整体学术界缺乏了对更深层的理念世界、精神世界的探讨;五四时代打倒中国一切传统,就更不用说了。

四 把真理还给中国哲学

60年代美国称呼中国哲学为“中国思想”,和中国历史文物合称,采取一种“化约主义”,相对于对自己本国哲学所采取的“理想化主义”,这种二分法,当然导致世人对中国哲学的偏颇认知。成教授认为称呼“中国思想”是个广泛的名词,英文中思想是 Thought,指过去的成果,是个被动字;事实上哲学是 Thinking,是追求真理的思维活动,是活的,所以“中国思想”这个名称并未真正显示中国哲学的真实,中国哲学应该是中国人从古至今追求真理与智慧的思维活动。

在这个信念下,成教授在 1972 年年底创办英文《中国哲学季刊》,目的在运用现代的方法、语言赋予中国哲学新的生命,让现代人从中得到帮助和启示,提高人生的境界。同时,为了中国哲学的现代化,成教授主张运用现代理性的分析方法,将现代的精神贯注,使中国哲学不再只是博物馆的陈列品,而是有血有肉、不断提升进步的学术。

中国哲学是世界性的,如何把真理还给中国哲学,当然要中国人先起来努力。成教授认为中国学者必须站上世界的讲台,争取发言的权利,做到自我的肯定,而不能永远以西方理论为权威。基于这点,他在 1974 年创立“国际中国哲学会”,集合世界所有对中国哲学有研究的学者,彼此激发切磋,并

定期举办国际中国哲学会议,希望能给西方哲学一种冲击,并提升中国哲学的研究水准。

五 马王堆帛书《易经》的发现

大陆在中国哲学的研究上,以往一直局限在教条主义的框架之下,成教授所举办的国际中国哲学会议,自1983年起,已有大陆学者参加并发表论文。据成教授的观察,大陆学者包括知名的冯友兰教授等,“文革”以来已有逐渐摆脱教条主义框架的趋势,朝向更独立的思考做更广大的发挥。同时,大陆对学术的整合似乎极为看重,各省市地方都设有科学院和研究所,对人才的培养、力量的集中发挥极大功效,加上1976年马王堆帛书《易经》等原始资料的发现,构成了大陆哲学研究发展的最好条件。

谈到《易经》,成教授认为它代表一个中国人在文化和社会上的原始取向,它总结了最早的生活和自然经验,包括尚未有自觉的史前时代,所以《易经》是一个中国思想的原型,在中国哲学领域中占着一个最根本的地位。因此,成教授在担任台大哲学系系主任时,即曾亲自主讲《易经》,在1985年更在美国夏威夷州成立“国际易经学会”,整合所有的《易经》研究学者,提高《易经》学术研究风气。

六 《易经》研究的八种途径

《易经》是很好的文化、学术沟通系统。西方人对中国哲学的接受就是始于《易经》,因此,《易经》可作为帮助现代学术诠释或进步的工具,进而从中得到创发性的理念。成教授认为用现代方法和眼光来研究《易经》有八种途径:

哲学的《易经》研究:即以哲学来看《易经》,以《易经》来看哲学,分析、诠释与融合彼此的核心观念与原理。

科学的《易经》研究:从物理学、生物学、生化学、遗传学等角度来看《易经》,再由《易经》来反观科学。

文史的《易经》研究:从中国的文学和史学观点来看《易经》,或由《易经》反观中国的文史。

艺术的《易经》研究:从中国的绘画、书法、雕刻等艺术来看《易经》,也由《易经》来看中国的传统艺术。

管理的《易经》研究:亦即《易经》与管理学相互接合的研究。这个观念早在 1985 年就由成教授提出,并开设《易经》管理讲习班。

军事的《易经》研究:就军事、战略的角度看《易经》,这个观念也曾经在“战略学会”提出。

医学的《易经》研究:就西医、中医等角度,分析研讨与《易经》的关系。

生活的《易经》研究:包括由风俗、人情的需要及生活上的应用多种角度去看待《易经》的实用性。

总之,《易经》不能仅视作占卜与象数,而应包括对宇宙的认识和对人生的观照。《易经》与各种现代学术的关系更是互动的,不能只用现代学术来诠释《易经》,《易经》也可以用来诠释其他学术。

七 “易学研究中心”的成立

现今学术研究的趋势,已经脱离单打独斗的阶段,而讲究整合与交流。成教授认为台湾目前的易学研究风气颇盛,特别是中文系方面造就了不少人才,这是很可喜的现象,而一些私人机构,如国文天地杂志社,也发挥了普及中国学术的教育作用,提供研究者切磋琢磨的机会。台湾对中国哲学的研究并不限于哲学系,这是值得鼓励的,唯一缺点在于没有一个能联系学界人士的全面性组织,未能结合研究力量,所以,成教授利用返台讲学的机会,奔走筹划,终于以“国际易经学会”的名义,在台北成立“易学研究中心”。

“易学研究中心”除了结合学者、服务学者,并推动大型研究计划会议之

外,还计划与国文天地杂志社合作,出版《周易天地》,并开设《易经》讲座课程,培育新一代的《易经》研究人才,使他们具有旁通博大的眼光。

今后在中国哲学的研究方面,成教授认为对于中国传统哲学的研究应该有延续性的发展,而对西方哲学的了解,特别是西方哲学与中国哲学的比较研究、融合研究则方兴未艾,值得年轻学者投入;而宋明理学、《易经》研究的八种途径与方面都可以作为研究重点,从而纵观与横观、微观与宏观,将古今中外哲学旁通整合,做出精确的结论。

八 台湾经济发展与中国哲学

今年5月间,成教授曾应“中华经济研究院”邀请,发表“儒家精神与台湾经济发展”一文,该文主要以“整体性”与“相互关系性”两个观念来看待这个问题。成教授认为,中国哲学以及中国人的思考方式是重视整体的,所以顾虑多,不像韩国一直往前冲,不计后果。台湾经济的飞快成长,实际是政治、经济、社会、伦理等条件配合下发展出来的整体成就;如果落实到管理层面、经济行为来讲,“储蓄”和“信任”两个理念是中国经济开始发展的要素,此外,儒家强调“自修”、“家庭伦理”,亦演成“家庭经济挂帅”的形态。

由于中国经济强调信任,“人而无信,不知其可”,在商业行为中往往可以一句话就打包票,这就演为“情性主义”,如果大家讲信义,你信任我,我信任你,不必一大堆契约签条,那就达到儒家的仁爱精神,形成“大集团”;但相反的,如果大家存着私心、偏心,则反而成为火拼、倒账的根由,造成经济混乱脱序现象,阻碍进步。

台湾地区是海岛型经济,必须靠当地政府的经济计划和民间企业的全力配合,才能向外开拓,争取贸易机会,这又形成“权威主义”的另一个特质。

然而目前台湾的管理实况,问题丛生,成教授认为这是由于未将传统的哲学智慧与现代的管理知识、技术结合,也就是知与行、理论与实际脱节,因此,我们必须“建立中国的管理哲学”,让中国哲学对太极、太和、天道、性命

等整体思想的重视与发挥为管理科学提供一个思想基础,从而将重视技术的科学管理导向更灵活的整体思想管理。

(连文萍整理)

简评成中英教授的《论 易之五义与易的本体 世界》^①

- 一 易之五义
- 二 易的本体的五个世界
- 三 结论

^① 英国“周易研究中心”Andreas Schöter 博士英文原著,北京大学哲学系吴敏译,此文是成中英教授提交于第二届易学与当代文明国际讨论会中的一篇主体演说论文,见该会会议论文集,台湾台南周易学会印行,第 17—35 页。本简评英文原文在 *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 34, No. 2, June 2006 发表。

成中英教授致力于尝试对易(变化)的本体性之谜进行深层的探究,并通过对其本体性更丰富的理解进一步洞悟到个体如何在一个不断变易的世界中扮演一种既具创造性又具和谐性的角色。为此,他提出两组不同但相互联系的概念体系:首先,他分析了“易”之五义;其次,他考察了存有的五个交叠的世界以及它们与变化的诸种形态的关系。

一 易之五义

成中英教授定位于汉代学者郑玄的说法来阐明易的三个不同义项,即:

1. 不易,照字面意思为“non-change”,成中英亦作如是译;
2. 变易,照字面意思为“becoming different change”,成直接译作“change”;
3. 简易,照字面意思是“simple change”,成译为“simplicity”。

卫礼贤(Richard Wilhelm)在他所译《易经》的“系辞”第一章的注释中,也描述了易的三种形态。^①虽然注释中没有给出该种说法的来源,我们还是有理由设想这里卫礼贤也是遵循了郑玄的说法。但是卫礼贤将易的三种形态解释为:(i)不易(non-change);(ii)循环的变化(cyclic change),变化总是返回它的起点;(iii)线性变化(linear change),不断变化,从不返回。其中,第三项可视为“变易”,恒趋于不同,而第二项则可以看作是“简易”,它确保其起源之种永远在变化中得以呈现。

“不易”,作为成中英和卫礼贤二人共同采用的形态应该被视为是一种背景,变化的其他形式基于此参考框架而被理解。很明显,如果缺乏这个静止的参考点,变化的任何可靠呈现都是不可能的。因此,“不易”是其他形式得以产生的源头。成中英指出,“正是变化中的‘不易’之力……使变化得以可能。”

^① Richard Wilhelm, *I Ching or Book of Changes*. London: Routledge & Kegan Paul, London, 1983. 他对易之诸种形态的评论在本书 280—281 页。

“变易”是阴阳相分中表现出的变化的力量；这是一种自发的“生生”之动力。成中英认为变化的这种形态承载了内在的秩序。因此，这种变化产生的不是混乱，而是和宇宙组织的根本原则永远相一致的行动，它不断创造和保持着一个进行中的秩序。这是因为变易之易创造和保持着秩序，同时简易之易成为了一个必然属性。成中英把从“不易”到“变易”的过渡描述为是由“共同起源”(co-origination)原则支配着的。这样，阴阳并生，从不相互割裂，这也就是“无极而太极”。成中英认为“简易”保证了变化的结果永远包含着“本体的原生整体的秩序”。这样，不管显示于世界之中的变化变得何其复杂，阴阳相分的原初简易性仍然在各个形态中保持着。成中英说，正是由于变化之中的这种形式的保持，占卜、逻辑、科学和技术才都成为可能。

成中英采纳了郑玄提出的易之三义，并将在一个条理分明、更加综合的图景中对其加以发展，旨在为易之所有形态提供一个系统的解释。为推进他的目标，他增加了两种易之义项，分别为：

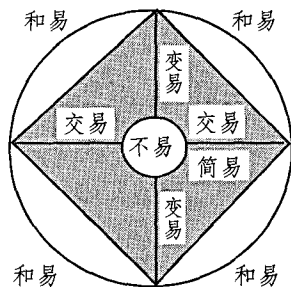
4. 交易，字面意思为“trade”，成中英将它译为“exchange”；
5. 和易，字面意思为“harmonious change”，成氏译作“harmonization”。

只有世界中存有分立的能量、体系或者实体时，交易才能产生。当然，最简单的交易形式发生在阴阳相分之时。然而，当更复杂的系统作为“变易”的进化开展的自然结果而发展起来的时候，发展的系统与系统之间的形式和能量的交易就在维持一个可持续的体系上变得越来越重要。实际上，交易自身促成了体系的发展。在这个意义上，各种形式的交易成为有意识的存有物在这世界上活动以及互动时的主导经验。^①

成中英把易的最后一种形态——“和易”描述为存在于所有活动中的一种根本的目的论原则。也即，成中英将变化的最终目的视为世界各个方面之间和谐互动的日益丰富的模式的开展。对成氏而言，这个原则是对自然

① 成氏将 Wilhelm 的易的两种活动上的义项，即循环和线性的运动，视为特殊的两种形式。它们显示、出现于“变易”和“交易”之间在世界上的迭相互动。

世界显然的持续发展的解释。如果我们用进化的术语来思考它,这提示了用一种迥然不同的观点来解读格言“适者生存”:适者之“适”并非和其他物种相比更具竞争优势,而是在于与整个自然系统更为和谐的整合。



成中英使用一个简洁的图示来表现变化的不同形态之间的关系。“不易”处于图示的中心。作为变化的所有其他形式的根源,中心位置是“不易”合乎逻辑的位置。“变易”在图示中作为纵轴。“交易”作为横轴。进一步,就像“共同起源”(co-origination)支配着纵轴的创生——从“不易”到“变易”,相似的,从“变易”到“交易”的过渡——横轴的创生——则遵循“互动创生的原则”(the principle of interactive production)。这样,阴阳的互动产生了分离的各种事物,而各事物一旦分离,它们便通过“交易”互相作用。因此,易的基本形式和它通过存有物在世界中“交易”的经历为成中英“易”的学说的开展开辟了一个理论空间。变化的另外两种形态作为统合参数加入图示中来。“简易”将“变易”和“交易”两极结合起来,确保无论变化表现得如何复杂,其内部仍然保持着变化的原初力量。而“和易”围绕在一切之上,提供引导宇宙走向和谐的原则。

或许用一个简单的函数图示能促进我们的理解。“不易”是一个恒等函数,它使得一切保持不动。“变易”是一个简单函数,作用于某种情境使它变化成另外一物。“交易”是较复杂的函数,它同时作用于两种或多种情境、或存有物,使得它们俱发生变化。“简易”是“变易”函数发生作用时秉持的原则,确保着形式的保持。相似的,“和易”是“交易”函数的作用原则,它确保“交易”的和谐性。这些原则可以被视为直接体现在“变易”与“交易”函数的定义之中,或者被视为是作用于“变易”和“交易”函数并使之输出必然结果的高阶函数。

二 易的本体的五个世界

对应于易之五义,成中英使用本体的五个世界发展出一套有关人心和人性的理论。本体的五个世界与易之五义相关联。在逐个详细考察之前,我先列下本体的这五个世界:

1. **本体世界**:字面意思为“root substance world”,成中英教授把它描述为本体宇宙论的实存世界。它对应于“不易”;

2. **形象世界**:字面意思为“related shape world”,成氏形容其为变化形式的世界,与“变易”相对应;

3. **符号世界**:字面意思为“symbol world”,成氏称之为符号形式的世界,对应于“简易”;

4. **心灵世界**:字面意思为“heart/mind world”,成氏称其为心智和心灵的世界。它和“简易”对应;

5. **行为世界**:字面意思为“behavior/action world”,成氏描述其为行动和互动的世界,对应于“交易”。

成中英把本体世界描述为人心和宇宙变化的交汇点。这样,此理论暗示着意识直接与现实的根本性质相通。正如“不易”是易的其他形态的根基一样,本体世界可以被看作既是其他世界的根基又是它们的相结合。成中英指出,本体世界是纯创生的世界——它超越了(或者潜藏于)感观,但它是我们关于本性和价值的体验的源头。

形象世界是我们感知自然现象的内在变化的处所。成中英说,这个领域带领我们进入其他存有世界:我们的想象、直觉和理解都在这层世界上被激发起来,也是在这层世界上我们的想象、直觉和理解的诸种形式的感知得到了概型和范畴的整理。这个世界表达了实在之原则。

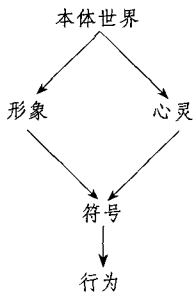
符号世界是我们投影我们的意义和意图的源头。成中英提到,符号所指是原初处于本体世界之上的,但是当我们解释那些所指的时候,它们就成

为形象世界中的现象或者心灵世界中的意念。正是在符号世界,我们建构起我们的语言和文明——因此,它是文化的起点。

心灵世界不仅仅是个体心灵世界,也是公共心灵世界。在这里价值与规范为我们的社会所共享,也正是在这里从符号所指世界产生出来的个体语言之间通过“符号交易”(symbolic transactions)发生相互作用,因此易的“交易”形态在这里最为活跃。成中英认为如果我们要实现世界和平,在很大程度上要通过这个存有水平层次的创造性互动。当然,反过来的情况也一样有可能。这个世界表达的则是意识的原则。

成中英把行动世界描述为我们于其中担当“易的自由代理者”(free agents of change)的一个世界,正是在这里我们制造或解决冲突,在这里心灵的互动得到显明。因此,如果我们要获得成功,这个世界必须由“和易”的原则来规定。这个世界表达了行动的原则。

成中英在收录于会议文集的文章里(第34页)提到存有世界之间相互关联的两种可能途径。第一种是简单、迭交的线性次序,从本体世界开始,逐渐延展到行为世界。第二种途径将各个存有世界串联成一个迭交的循环排列。行为世界复与本体世界相衔接。考虑到之前所讨论的“易”(变化)之各形态的几何学上的复杂性,以及它们与存有世界之间的假设关联,如此简单的图示安排便显得有些不太恰当。成教授随后用如下的一张图表来阐明存有世界的相互关系。



从这张图表上,我们可以看到所有其他存有世界都来源于作为根基的本体世界,后者是成中英的本体宇宙论的实体中最根本的一个世界。依次,它同时形成了形象世界和心灵世界。也就是人类的身体和心灵两方面同时产生从而形成一个完整的存有体。在此处,我们可以看到“共同起源”(co-origination)原则又在起作用。只有当我们发展出语言和符号形式,符号世界才成形,它将变化形式与心灵重新连接起来。最后的行为世

界的产生来自于经过符号所指协调后的变化形式与心灵二者的结合。

三 结 论

根据罗素 (Russell) 的说法^①,形而上学是“尝试通过思想将世界构想成一个整体”。成中英的工作正是一个对此颇具抱负的尝试:通过将非人格的变化动力与存有的各个层次交织起来,他寻求创立一套涵盖了所有范围经验的理论。成氏较宽泛地使用“本体宇宙论”这个术语:包括存有的本质,以及我们向宇宙论的背景更宽广的“嵌入”,这些构成了他的理论区域。

在成氏的理论中,变化的五种形态在根本上发端于“不易”,它们之间相互作用在世界上创造了一个转化与互动的完整模式。与此类似,存有的五个世界也植根于本体宇宙论的实体世界之中,后者是万物的根源。然后,生成中的这些存有世界通过所指与诠释相互作用以创造人性的完整结构。更进一步,我们还假设变化的诸种形态与存有的各个层次之间存在着对应。

与此同时,很值得考察一下从此理论的结构中会产生何种限制,这些限制和我们在世界上经验到的局限有什么关联。比如,行为世界仅仅通过符号世界才与心灵世界相联,这会给意识和行动之间的关系带来什么限制?它给予所有意识行动以符号所指。或者,由于符号世界对应于“简易”,这会对于我们所有可能建构的符号结构形式意味着什么?这等于说术语的所指,不管它们经过多少转换,总是与它们的原初形式保持着一种可回溯的联系。我们应该注意到这个限制内含在布尔 (Boole) 关于有效符号推理的两个原则之中。^②

通过建立这组理论,成教授旨在提供一个框架,在这个框架中我们可以

^① Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, page 20. London: Routledge Publishers, 1917, 2004.

^② George Boole, *An Investigation of the Laws of Thought on which are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, page 49. New York: Dover Publications, 1854, 1958.

详尽探究变化的起源与本性、作为人类的我们与我们自身内部及世界的变化的关系等这些深邃问题。这个框架其次也有助于描画出人类如何能够在世界上行动,以及那些行动如何能够积极或消极地影响世界的整体和谐。